TOURS, CONTOURS DE LA NOTION DE L'EVIDENCE DANS LA PHILOSOPHIE DE DESCARTES.

BOARINI Serge

T. E. R.

TOURS, CONTOURS DE LA NOTION DE L'EVIDENCE DANS LA PHILOSOPHIE DE DESCARTES.

Le monde est un spectacle. Le monde est ce qui apparait, et tel qui est sain d'esprit jamais ne doutera ni qu'il ait un corps et des membres, ni que deux et trois joints ensemble fassent cinq, ni, au grand jamais, qu'il soit. Ce serait d'un maigre profit de sauver les certitudes ordinaires par le recours à des certitudes extraordinaires, celles de la métaphysique.
Mais le décor est troué de béances qui menacent la cohérence de notre savoir et notre raison : les erreurs des sens, les erreurs des sciences contemporaines de Descartes. Car connaissant certaines choses pour certaines comme sont les mathématiques comment ne pourrais-je pas tout connaitre ? Comment puis-je encore me tromper ?
Derrière le spectacle du monde, dans les coulisses, l'évidence s'active à soutenir le décor et les accessoires. L'évidence donne une raison d'être à cette apparence. Une raison d'être ou encore des conditions d'intelligibilité, autorisant et accréditant une connaissance certaine ; une raison d'être en suspendant l'apparition et l'apparence du monde à Dieu. Et sans doute la science ne saurait s'émanciper d'un appui ontologique, si bien que les raisons ne valent qu'une fois affermies dans l'Etre.

Dans une pensée philosophique, l'évidence va sans se dire ; les raisonnements revendiquent d'eux-mêmes et pour eux-mêmes l'évidence. Même l'évidence n'expliquant rien, ce qui va de soi, cela va sans se dire. C'est bien d'une telle philosophie qu'il faut demander des comptes ; paradoxalement c'est une philosophie de l'évidence qui reste la plus discrète sur ce qu'est l'évidence.
Par opposition aux sciences historiques, aux sciences descriptives qui courent après l'expérience pour essayer, en vain, de clore leurs connaissances, la philosophie tient un discours de raison. Elle se fait sans histoire et et rejette tout savoir par coeur ou retenu du bout des lèvres. Elle s'adresse, par delà l'érudition, le savoir livresque ou le savoir appris dans les écoles, aux hommes et aux femmes de "bon sens". Elle ne recourt à aucune autre autorité quà celle de l'évidence de la raison dont chacun peut faire l'expérience.
Philosophie sans histoire mais philosophie en quête de l'origine : origine

de l'erreur, partant origine des connaissances et donc origine des idées et pour cela origine de mon être et de leur être. Cette recherche opiniâtre de l'origine dont les Méditations offrent l'exemple accompli ne se satisfait que dans l'Etre, qu'au fondement qui servira dans une sorte de dialectique descendante de fondation aux connaissances.
De là ce qui se peut appeler le complexe de l'architecte : bâtiments raccomodés, villes mal compassées, palais élevés sur du sable ou de la boue, toutes métaphores ou comparaisons qui illustrent un souci d'opinions bien bâties construites sur des principes solides, autre terme transposé de l'art architectural. L'évidence et son double masqué, le doute, seront les fils à plomb du savoir certain.

Il reste à mettre en évidence le point aveugle de cette étude, la méthode choisie d'une mise en perspective des textes et d'une distance à l'égard des commentateurs.
Une lecture voit l'oeuvre dans une perspective qui n'existe pas. Elle ne manque pas d'introduire une cohérence entre des textes au statut divers : elle porte naïvement un même regard sur des oeuvres publiées et sur des lettres, sur des oeuvres posthumes, comme les Règles et sur des oeuvres achevées et reconduites par l'auteur, comme les Méditations.
Manifeste, méditations, manuel scolaire, toutes n'ont pas le même but ni le même auditoire. Les unes ont vocation publique et adoptent la langue familière, comme le Discours, d'autres intéressent davantage les hommes de l'Ecole, écrites en leur langue, comme les Méditations, d'autres encore s'adressent aux étudiants et futurs penseurs, ainsi les Principes.
Il faudrait résister à l'illusion rétrospective qui pose à plat une pensée qui s'est exprimée publiquement de 1637 à 1644, et qui s'est mûrie au moins depuis 1630, soit sur quatorze années. Une interprétation lit trop souvent la quatrième partie du Discours avec ce qu'elle sait déjà des Méditations. Cependant il aurait fallu une étude plus fine et plus érudite que la présente pour éviter parfaitement l'écueil qu'elle dénonce.
Du bon emploi des commentateurs reconnus : leur lecture peut priver de celle de l'auteur qu'ils commentent et imposer une perspective comme elle purge de fausses opinions et lève certains préalables offrant une liberté d'autant plus vaste d'interprétation. De fait l'emploi du temps a décidé du choix et, bien involontairement, cette étude s'en est peu inspirée ; il faudra se résoudre aux contre-sens, aux trivialités, aux portes ouvertes depuis bien longtemps et que l'on cherchera à forcer. Peut-être un contre-sens ou une évidence naïve mais qui viennent d'une confrontation immédiate avec l'oeuvre valent-elles mieux qu'une vérité apprise. Du moins c'est rester encore fidèle à l'auteur qui avoue avoir trouvé le plaisir des étude[illegible] les raisons des autres mais à s'efforcer [illegible]

AVERTISSEMENT

Pour Descartes, la plupart des références sont données suivant l'édition ADAM-TANNERY Oeuvres de Descartes, 11 volumes (nouvelle présentation par P. COSTABEL et B. ROCHOT, Paris, Vrin-CNRS, 1964-1974).
On indique par un chiffre romain le tome, puis par des chiffres courants, la page et la ligne.
Lorsque deux chiffres romains se suivent, le premier indique la Règle, la partie ou la Méditation, le second renvoie au tome.
Les titres des oeuvres les plus souvent citées seront abrégés ainsi :

Règles	pour :	Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité
Monde	pour :	Le Monde ou Traité de la Lumière
Discours	pour :	Discours de la Méthode
Méditations	pour :	Méditations Métaphysiques
Recherche	pour :	La recherche de la vérité par la lumière naturelle
Principes	pour :	Les Principes de la Philosophie
Passions	pour :	Les Passions de l'âme

La Correspondance sera également citée dans l'édition F. ALQUIE Oeuvres Philosophiques de Descartes, 3 volumes (Paris, Classiques Garnier, 1963-1973) qui sera notée ainsi : Al, suivi d'un chiffre romain indiquant le tome et d'un chiffre courant pour la page ; dans l'édition des Méditations Métaphysiques de J.M. BEYSSADE (Paris, Garnier-Flammarion, 1979) notée : Bey., suivi d'un chiffre courant pour la page ; dans l'édition de A. BRIDOUX Descartes. Oeuvres et Lettres (Paris, Gallimard, La Pléiade, 1953) notée : Pl, suivi d'un chiffre courant pour la page.

Les Règles seront citées dans la traduction J.L. MARION-P. COSTABEL (Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité,

La Haye, Nijhoff, 1977) avec les références de l'édition ADAM-TANNERY.

La deuxième partie de la Recherche sera citée dans la traduction de F. ALQUIE (op. cit., p. 1122-1141).

Pour les Méditations, nous suivrons les corrections de J.M. BEYSSADE à la traduction publiée par ADAM-TANNERY.

L'entretien avec Burman sra cité dans la traduction de A. BRIDOUX (op. cit. p. 1355-1402).

Ainsi :

Méditations, III, IX, 41, 31-33 se lit : troisième Méditation, page 41, lignes 31 à 33 du tome IX dans l'édition ADAM-TANNERY.

A Beeckman, 29 avril 1619, Al, I, 42 se lit : lettre à Beeckman du 29 avril 1619, page 42 du premier tome dans l'édition ALQUIE.

Tous les ouvrages cités sont rappelés avec leurs références complètes dans la bibliographie finale.

CHAPITRE I LES MOTS POUR LA DIRE

L'évidence foisonne ; il n'est point de textes où elle n'apparait sous l'une de ces trois formes : "évident", "évidence", "évidemment". Une méthode, nul ne s'en étonnera, doit permettre de réorganiser cet éparpillement, de débrouiller les problématiques savamment nouées par l'évidence, ses divers usages et figures.
Suivant la lettre-préface des Principes, qui recommande la lecture de l'oeuvre : "(...) d'abord tout entier ainsi qu'un roman (...)"(1); nous supposerons que le texte cartésien, par l'utilisation singulière du langage dont il fait montre, par le choix du vocabulaire, la combinaison des mots, par leur répartition dans la phrase, leur mise en valeur (comparatif, superlatif) est, sinon l'exact reflet, le meilleur témoin des préoccupations philosophiques.Un répertoire de tous les mots qui disent l'évidence répondra aussi au souci cartésien de suivre l'ordre, ordre analytique ou d'invention, de laisser les problématiques se manifester d'elles-mêmes et s'enchaîner.
Aussi lisant l'oeuvre philosophique comme un roman, au ras des textes, un relèvement pour ainsi dire topographique des diverses occurrences du mot "évidence" permettrait d'apprécier si cette notion a une signification constante et monotone, sinon de mesurer les écarts d'un texte à l'autre, voire, pour un même texte, d'une partie à l'autre ; il permettrait également de discerner les champs du savoir où elle s'applique.
A cette étude des lieux de production de cette notion il faut joindre une carte géographique des contextes multiples où elle figure, évaluant son rôle à l'importance stratégique des passages où elle apparait, élucidant ses propiétés par l'analyse des expressions dans lesquelles d'autres notions lui sont accolées. Quoiqu'une telle carte n'apprenne rien, elle ne saurait manquer de montrer quels sont les chemins les plus courts et les plus sûrs pour l'intelligence de cette notion. Mais une carte est conventionnelle.

(1) Principes, lettre-prèface,IX-2,11,31.

Le premier tracé suivra les textes écrits en français : les lettres, la première partie de la Recherche de la vérité, et d'abord le Discours de la Méthode.

Le choix qui favorise le texte français, au détriment de la plus grande rigueur et de la plus grande aisance de Descartes pour exprimer ses pensées les plus métaphysiques en latin (1), deux arguments l'ont arrêté. Le premier ouvrage philosophique publié, le Discours, est un texte français et non point latin ; d'autre part le Discours s'adresse à : "(...) ceux qui ne se servent que de leur raison naturelle toute pure (...)"(2) ; dans un texte écartant l'érudition et même les simples connaissances, l'évidence doit être le seul guide, partant elle doit être la notion la plus aisée à reconnaître et à connaître.

Et d'abord le Discours. Parmi les textes précités, il est le seul publié du vivant de leur auteur et il est raisonnable de supposer qu'il en a reçu les meilleurs soins. Pour la Recherche, si son authenticité n'est pas contestée, ce n'est que la transcription d'une copie mutilée, et dont la partie française est trop brève pour se prêter fructueusement à une telle méthode.

Cette ébauche sera complétée par une lecture des textes latins dont la traduction en français a été revue et corrigée par Descartes : les Méditations et aussi les Principes dont la traduction parait avoir été moins minutieuse (3).

Les textes rédigés seulement en latin et dont la traduction n'a pas été revue ou dont la publication est posthume, peuvent apporter quelques compléments. Parmi ces derniers son les Règles utiles et claires... , la deuxième partie de la Recherche et quelques lettres dont celle au père Hyperaspistes.

Second postulat : à l'intérieur de chaque groupe de textes ainsi défini il conviendrait de distinguer les formes substantive, adjective et adverbiale, au moins pour autant que lesfonctions grammaticales qu'elles impliquent sont différentes. Sans présupposer que celles-ci affectent profondément le sens ou le rôle de la notion elle-même, elles peuvent pourtant introduire quelques nuances.

---

(1) certaines lettres commencées en français s'achèvent en latin dès que sont évoquées les questions métaphysiques : cf. A Mersenne, 16 juin 1641, III, 382, 3-383, 20 ; la doctrine de la création des vérités éternelles s'exprime en latin : par exemple A Mersenne, 6 mai 1630, I, 149, 21-24 ; A Mersenne, 27 mai 1630, 151, 1-152, 2.

(2) Discours, VI, VI, 77, 27-28.

(3) sur ce problème cf. l'Avertissement de C. ADAM in Principes, IX-2, p. VII-XX.

Cette étude lexicologique privilégiera le <u>Discours</u> comme un paysage représentatif des utilisations de l'évidence. Il s'y trouve :

- deux occurrences d'"évidence" :

"Je me plaisais surtout aux Mathématiques, à cause de la certitude et de l'évidence de leurs raisons (...)" I, 7; 24-25.

"Car enfin, soit que nous veillions, soit que nous dormions, nous ne devons jamais laisser persuader qu'à l'évidence de notre raison" IV, 39, 26-29.

- cinq occurrences d'"évident" :

"(...) il n'y a eu que les seuls Mathématiciens qui ont pu trouver quelques démonstrations, c'est-à-dire quelques raisons certaines et évidentes (...)" II, 19, 22-24.

"Et il est évident qu'il n'y a pas moins de répugnance que la fausseté ou l'imperfection procède de Dieu (...)" IV, 38, 30-39, 1.

"Et pource que nos raisonnements ne sont jamais si évidents ni si entiers pendant le sommeil que pendant la veille (...)" IV, 40, 12-14.

"Car, encore qu'ils (<u>sc</u>. les fondements de ma physique) soient presque tous si évidents, qu'il ne faut que les entendre pour les croire (...)" VI, 68, 5-7.

"(...) car étant très simples et très évidents, comme ils (<u>sc</u>. les principes de la philosophie) sont (...)" VI, 71, 8.

- cinq occurrences d'"évidemment" :

"Le premier était de nerecevoir jamais aucune chose pour vraie, que je ne la connusse évidemment être telle (...)" II, 18, 16-18.

"(...) de cela même que je pensais à douter de la vérité des autres choses, il suivait très évidemment et très certainement que j'étais (...)" IV, 32, 28-31.

"(...) et je connus évidemment que ce devait être de quelque nature qui fut en effet plus parfaite" IV, 33,31-34, 1.

"Et ayant pris garde que cette grande certitude, que tout le monde leur attribue (sc. aux démonstrations des géomètres) n'est fondée que sur ce qu'on les conçoit évidemment (...) " IV, 36, 13(15.

"(...) revenant à examiner l'idée que j'avais d'un Etre parfait, je trouvais que l'existence y était comprise (...) ou même encore plus évidemment (...)" IV, 36, 22-28.

Les occurrences sont inégalement réparties dans le Discours. La quatrième partie qui présente les fondements de la métaphysique, l'existence de Dieu et de l'âme humaine, contient sept occurrences (1) pour deux occurrences à la seconde partie qui renferme les préceptes (2), tandis que la troisième partie qui expose les maximes de la morale provisoire déduite de la méthode n'en offre aucune. Déjà se dessinent les champs du savoir où s'applique l'évidence (la métaphysique et la philosophie) et se profilent les domaines qui lui sont réfractaires : la morale ; de fait la résolution, attitude et concept clefs de la morale remplacera l'évidence là où elle ne peut se produire et où pourtant une assurance est requise (3). La cinquième partie n'en comporte aucune non plus, qui détaille l'ordre des sciences et développe l'explication du coeur humain. Il serait prématuré et hasardeux d'en conclure que la science bannit l'évidence : l'une des deux occurrences de la sixième partie se réfère à l'évidence des fondements de la physique cartésienne ; et davantage qu'une enquête épistémologique, cette partie est un résumé du Monde.
"Evidence" ou "évident" est utilisé trois fois avec "certitude" (4), et deux fois "certitude" ou "certain" précèdent "évidence" ou "évident"(5) ; "évident" est cité une fois avec "simple" (6) et une fois avec "entier" (7). La correspondance contient de nombreuses expressions liant "évidence" et "certitude" (8), et quelques autres conjuguant "évidence" et "clarté" (9). Ces expressions accusant la complicité de l'évidence et de la certitude, de l'évidence et de la clarté ne sont-elles que rhétoriques ? quelle

(1) p. 32,28-31; 33,31-34,1; 36,13-15; 38,30-39,1; 39,26-29; 40,12-14; 36,22-28
(2) 18, 16-18 ; 19, 22-24.
(3) cf. infra chapitre VII, p. 142.
(4) I, 7, 24-25 ; II, 19, 22-24 ; IV, 32, 28-31.
(5) I; 7, 24-25 ; II, 19, 22-24.
(6) VI, 71, 8.
(7) IV, 40, 12-14.
(8) cf. par exemple : A Mersenne, avril 1634, I, 285, 22 ; A HUygens, 1 novemvre 1635, I, 331, 24 ; A Mersenne, mars 1637, I, 350, 11 ; A xxx, mars 1637, I, 353, 6 ; A Mersenne, 28 janvier 1641, III, 291, 9...
(9) cf. par exemple : A Mersenne, 5 octobre 1637, I, 451, 1 ; A Elisabeth; 15 septembre 1645, IV, 295, 26...

signification prêter à la conjonction "et" qui unit chaque fois les deux substantifs ou les deux adjectifs ? Marque-t-elle une simple redondance, une répétition seulement justifiée par un souci rhétorique d'équilibre de la phrase ? Est-ce l'indice d'une explication : "évidence" explique-t-elle "certitude" ou "clarté" ? Est-ce une précision, un complément : "évidence" ajoute-t-elle à "certitude" ou "clarté" ? Toute la problématique paraît contenir dans la découverte, dans la "mise en évidence" des règles du jeu de l'évidence avec d'autres notions : clarté, simplicité, certitude.

Philosophie, mathématiques, physique sont les champs d'application de l'évidence et elle désigne les raisonnements certains de ces disciplines. L'évidence s'applique aux "raisons" des mathématiques (1), aux "démonstrations" des mathématiciens (2), aux "démonstrations" des géomètres (3), aux "fodements" de la physique (4), aux "principes" de la philosophie (5). Elle a quelque chose de radical, elle ne peut se transgresser, elle offre toute la certitude possible si bien qu'elle ne ménage aucun espace à l'erreur ni même au doute le plus léger. Le texte traduit ce radicalisme par l'emploi des superlatifs absolus : "(...) très simples et très évidentes (...)"(6), de comparatifs : "(...) nos raisonnements ne sont jamais si évidents ni si entiers pendant le sommeil que pendant la veille (...)"(7), de propositions consécutives (8). Et déjà la distinction grammaticale entre l'utilisation d'un substantif et celle d'un adverbe, ou l'emploi adverbial d'un adjectif, semble traduire une distinction sémantique entre l'évidence d'une chose, par exemple l'évidence d'un principe, et l'évidence d'un raisonnement, ainsi : "(...) de cela même que je pensais à douter de la vérité des autres choses, il suivait très évidemment et très certainement que j'étais (...)" (9), entre une évidence statique et une évidence dynamique. De plus, l'évidence ne désigne jamais non plus une idée : de fait, au moins dans le Discours, l'expression "idée évidente" serait pléonastique puisqu'une idée vraie est une vraie idée qui netient rien du néant, qui ne contient rien

(1) Discours, I, 7, 25.
(2) ibid., II, 19, 23.
(3) ibid., IV, 36, 12.
(4) ibid., VI, 68, 4.
(5) ibid., VI, 71, 7.
(6) ibid., 71, 8 ; cf. : "(...) et quoique je pensasse qu'elles fussent appuyées sur des démonstrations très certaines et très évidentes (...)" A Mersenne, avril 1634, I, 285, 20-22; "(...) des raisons naturelles fort évidentes (...)" A Huygens, 13 octobre 1642, III, 580, 28.
(7) Discours, IV, 40, 12-14; cf. : "(...) il n'y a rien au monde qui soit de soi plus évident et plus certain que l'existence de Dieu et de l'âme humaine (...)" A xxx, fin mai 1637, I, 353, 5-7.
(8) "Car, encore qu'ils soient presque tous si évidents, qu'il ne faut que les entendre pour les croire (...)" Discours, VI, VI, 68, 5-7; cf. : "(...) elle est si claire et si évidente qu'il n'est pas besoin que je m'arrête à la démontrer" A Mersenne, 5 octobre 1637, I, 451, 1-2.
(9) Discours, IV, VI, 32, 28-31.

qui ne soit évident. Enfin, si l'évidence désigne le plus souvent une propriété, un état, pourtant dans un seul passage, elle suppose une activité : "(...) nous ne devons jamais nous laisser persuader qu'à l'évidence de notre raison"(1) : ici, ce qui est évident ce n'est pas la raison, mais c'est ce que la raison produit ; la raison seule doit produire l'évidence.

La même méthode appliquée au texte des Méditations et des Principes produit sensiblement les mêmes résultats.
"Evident" est cité à quatre reprises avec "certain"(2) et, dans l'ordre des mots, "certain" précède trois fois "évident"(3) ; "certitude" apparait deux fois avec "évidence" (4). Dans toutes les occurrences où elles sont présentées ensemble, la clarté vient avant l'évidence que ce soit sous la forme substantive (5), que ce soit sous la forme adjective (6) ou même sous la forme adverbiale (7). Les fonctions que l'évidence occupe dans la philosophie cartésienne sont précisées par l'introduction de cinq nouvelles sortes de connexions dans le texte des Méditations : "vérité", "perfection", "distinction", "netteté", "fermeté". Dans la seconde Méditation les songes devraient pouvoir représenter : "(...) avec plus de vérité et d'évidence (...)"(8) le réel ; le morceau de cire n'est pas conçu avec : "(...) plus d'évidence et de perfection (...)"(9) par les sens que par l'entendement seul, car il n'y avait rien dans cette première perception : "(...) qui fût distinct et évident (...)"(10) ; même l'esprit se connait avec : "(...) combien plus d'évidence, de distinction et de netteté (...)"(11) qu'il ne connait les choses matérielles ; les raisons persuadant de l'existence de ces dernières ne sont pas : "(...) si fermes ni si évidentes (...)"(12).
Les Méditations ainsi que la première partie des Principes traitant de métaphysique, l'emploi de l'évidence n'apparait pas privilégié dans telle discipline particulière. Cependant ce sont toujours les "démonstrations"(13),

(1) Discours,IV,VI,39,27-29 ;cf. A Pollot,6 octobre 1642,III,577,17 ; A Mesland, 1645 ou 1646,IV,346,3 ; Principes,IV,IX-2, § 207,325,18.
(2) Méditations,IX,6,21-22; 6,32; 12,10-11; 20,23; VII,10,11 trad. Bey.,p.55.
(3) ibid.,6,32; 12,10-11; 20,2-3; VII,10,11.
(4) ibid.,6, 27 ; 6, 39.
(5) ibid.,8, 1.
(6) ibid.,39, 8 ; 49, 16.
(7) ibid.,51, 24.
(8) ibid., 22, 17-18.
(9) ibid.,25, 25.
(10) ibid.,25, 32.
(11) ibid.,26,20.
(12) ibid.,12, 8-9.
(13) ibid.,6, 21-22.

les "raisons" (1) et particulièrement celles qui concluent l'existence de Dieu et la distinction de l'âme d'avec le corps qui sont frappées du sceau de l'évidence ; "(...) celles (sc. les raisons) qui nous conduisent à la connaissance de Dieu et de notre âme (...) sont les plus certaines et les plus évidentes qui peuvent tomber en la connaissance de l'esprit humain" 2). Cette intangibilité, déjà remarquée dans le Discours, se retrouve dans ces textes soulignée de même façon par les comparatifs de supériorité : la connaissance du Cogito est : "(...) plus certaine et plus évidente que toutes celles que j'ai eues auparavant"(3) ; par les superlatifs relatifs : les raisons conduisant à la connaissance de Dieu et de l'âme sont : "(...) les plus certaines et les plus évidentes (...)"(4) ; par les superlatifs absolus : "(...) de très évidentes et très certaines démonstrations (...)" (5), de : "(...) très certaines et très évidentes (...)"(6) sont reçues en géométrie.
La distinction opérée à partir de la lecture du Discours entre deux sens de l'évidence selon que le texte use d'un substantif ou selon qu'il emploie l'adverbe demeure pertinente. Le substantif désigne un concept, par exemple une connaissance alors que l'adverbe sert également à décrire un enchaînement de concepts : ainsi : "Car si je juge que la cire est, ou existe, de ce que je la vois, certes il suit bien plus évidemment que je suis (...)"(7). Un extrait de la préface des Principes l'exprime clairement : "Or toutes les conclusions qu'on déduit d'un Principe qui n'est pas évident ne peuvent aussi être évidentes, encore qu'elles en seraient déduites évidemment(...)"(8).

Les textes de la troisième catégorie, même si leur caution est pour cela de moindre poids, confirment ces résultats. "Distinct" et "évident" qualifient une même connaissance (9) ; "certain" et "évident" se retrouvent conjoints dans la lettre à Arnauld du 29 juillet 1648 : "(...) une expérience très certaine et très évidente (...)"(10). Cependant ces témoignages sont grevés d'incertitude ; là où dans la lettre à Hyperaspistes Bridoux traduit : "(...) en effet, peut-on souhaiter un argument plus certain et plus évident (...)"(11), Beyssade et Alquié reprenant Clerselier lisent : "Car

(1) Méditations, 6, 27-28 ; 6,29-32 ; 6, 38-7, 1 ; 12, 3-12.
(2) ibid.,12, 9-12.
(3) ibid.,20, 2-3 ; cf. Principes,lettre-préface, IX-2,9,26-29.
(4) Méditations,12,10-11.
(5) ibid.,6,21-22.
(6) ibid.,6,32; cf. ibid. 39,8; 39,29; 51,24; Principes,IX-2,lettre-préface, 12,25-26 ; I, 13, 31, 4.
(7) Méditations,26, 3-5 ; cf. 46, 41-47, 1.
(8) Principes,IX-2, lettre-préface,8, 16-19.
(9) Règles,XVI,X,458,4-5.
(10) A Arnauld,29 juillet 1648,V,222, 17-18, trad.,Pl,1308.
(11) Pl,1129.

quelle raison plus certaine ou plus évidente (...)"(1), distinguant deux notions qui jusqu'ici coïncidaient.
L'intérêt de ces textes est d'introduire là où l'évidence est attendue d'autres notions : ce qui est manifeste, ainsi : "(...) il est manifeste par la lumière naturelle (...)"(2) ; ce qui de soi est manifeste, "(...) tout cela est de soi si manifeste (...)"(3) ; ce qui de soi ou par soi est connu : "(...) toutes ces vérités qui sont dites connues de soi (...)"(4).

Ainsi la méthode de lecture qui s'est efforcé de repérer dans les textes les occurrences d'"évidence", les passages où elle apparait, les modes divers qui la manifestent (Substantif, adverbe, adjectif, emploi adverbial de l'ajectif, comparatif, superlatif), les domaines du savoir où elle s'exerce, les autres notions avec lesquelles elle est utilisée, cette méthode permet de dégager quatre résultats :

a) aux deux emplois d'"évidence", l'un comme substantif, l'autre comme adverbe, correspondent deux sens, deux usages de l'évidence dans la philosophie cartésienne.

b) l'évidence exerce un rôle prépondérant dans la métaphysique et la philosophie, comme entémoignent sa présence abondante dans la quatrième partie du Discours et dans les Méditations.
Son absence de la troisième partie du Discours invite à s'interroger sur le statut d'une morale où l'évidence n'aurait pas de place.

c) l'évidence entretient des rapports privilégiés avec plusieurs notions. Mais toutes ne se situent pas au même niveau :
La vérité ferait référence à l'objet de la représentation de l'évidence.
La clarté, la distinction, la netteté, la simplicité désigneraient autant de propriétés de la représentation évidente même.
La certitude et la fermeté seraient la disposition du sujet à l'égard de la représentation évidente.
L'évidence ne s'applique pas à une chose mais à une propriété particulière de la représentation de la chose.

---
(1) Bey., 488 ; Al, II, 360, nous soulignons.
(2) A Hyperaspistes, août 1641,III,428,4, trad.,p.491.
(3) ibid., 426, 23-24,trad. Bey.,p.491 ; cf. ibid. 431,15.
(4) ibid., 424, 14, trad., Bey.,489.

d) d'autres expressions sont données pour équivalentes : ce qui est manifeste, ce qui de soi est manifeste, ce qui de soi ou par soi est connu ; qui font de l'évidence une propriété discriminante d'une représentation. Avec l'évidence non seulement je sais, mais je sais que je sais : l'évidence est une méta-connaissance.

Ces brefs constats dréssés à partir d'un inventaire lexical ordonnent trois axes de recherche :

1°/ Pourquoi recourir à l'évidence en philosophie ?

2°/ Comment l'évidence participe-t-elle à la construction de la métaphysique cartésienne ?

3°/ Pourquoi et comment la morale résiste-t-elle à l'évidence ?

PREMIERE PARTIE

CHAPITRE II DECEPTIONS

L'évidence est le remède d'une pensée déçue, c'est-à-dire : trompée ; l'évidence a une histoire donc. Dès lors, avant de faire rayonner les diverses problématiques, il convient de suivre sa genèse et notamment de se demander pourquoi l'évidence est nécessaire à Descartes, quels besoins elle satisfait, quels conflits elle tranche : sur quel horizon probléma - tique elle se détache. Certes elle s'inscrit d'abord au terme d'une série de déceptions, selon la première partie du Discours. Mais ce fil conducteur d'un récit ou d'une chronologie est la figure historique de l'inquiétude philosophique, et ce sont, au coeur de l'inquiétude philosophique, trois expériences malheureuses, trois déceptions qui la requièrent. Une logique du probable, un savoir verbeux, une mémoire infidèle ou trop fidèle, en fait le paradoxe et le scandale d'une science incertaine ; ce sont ces déceptions qui conduisent Descartes à recourir à l'évidence et au savoir transparent.

1 La logique

Après saint Thomas, la Scolasique prétend asseoir et gérer un savoir sur une logique héritée de l'Organon d'Aristote. Pour Descartes, elle bâtitsur du sable et de la glaise : la Dialectique de l'Ecole est disqualifiée parce qu'elle se satisfait du probable, parce que sa méthode est stérile, et parce qu'elle s'ingénie à mécaniser le raisonnement.

Le probable

La critique cartésienne s'exerce à partir d'un constat ; les philosophes

de l'Ecole ne parviennent pas à s'accorder ; ils mulitiplient des jugements différents et contradictoires sur une même chose. Cette pluralité discordante les discrédite : une seule opinion au plus est vraie d'une chose (1), et aucune d'entre celles qu'ils proposent ne peut être vraie car, en ce cas, elle rallierait tous les suffrages et ferait l'unanimité (2). Les Doctes non seulement se contredisent les uns les autres, mais d'aucuns se contredisent eux-mêmes en produisant des discours incohérents et inconséquents, aini ce savant homme habile à manier l'Ars Parva de Lulle (3). Toutes les diverses opinions se peuvent avancer avec la Dialectique de l'Ecole, tant et si bien qu'elle verse dans l'excentricité, puisque tous les jugements se valent (4).

Cette équivalence des jugements est la conséquence de la méthode de l'Ecole. La dispute, dans les collèges des Jésuites, était une méthode philosophique et les professeurs organisaient des joutes oratoires où les avis contradictoires s'affrontaient (sabbatines, tournois solennels mensuels, actes publics trimestriels) (5). Le personnage d'Epistémon brosse un portrait de ces philosophes-bretteurs : "(...) rien ne les arrête, ils prennent tout sur eux et prononcent sur tout ; rien ne les détourne de leur but ni ne les frappe d'étonnement (...)" (6). Mais Descartes opère un renversement : là où dans la tourmente des opinions divergentes triomphait un avis non parce qu'il était vrai, mais parce qu'il était le mieux défendu, le plus vraisemblable, là où l'Ecole voyait un critère de solidité d'une opinion, Descartes voit la faillite d'une méthode, d'un pseudo-savoir. Les disputes n'ont jamais découvert aucune vérité (7) et les opinions débattues n'en peuvent sortir qu'affaiblies par les objections et discréditées pour qui cherche un savoir certain (8). Le vrai est un et fait l'unanimité ; la preuve de la "solidité" d'un jugement, terme usuel du lexique cartésien, est dans l'accord des penseurs. En cela les Doctes de l'Ecole sont les dignes successeurs des rhéteurs grecs et l'excentricité de leurs jugements rappelle l'éristique antique. Comme leurs prédécesseurs, ils cherchent moins à savoir qu'à paraître savants ; la logique sert à : "(...) parler sans

---

(1)"(...) et que, considérant combien il peut y avoir de diverses opinions, touchant une même matière, qui soient soutenues par des gens doctes, sans qu'il y en puisse avoir jamais plus d'une seule qui soit vraie (...)" Discours, I,VI,8,24-28;cf. ibid.,21,7-9;Règles,II,X,363,9-11.
(2) Règles,II,X,363,11-14.
(3) A Beeckman, 29 avril 1619,Al,I,42-43.
(4) Discours,II,VI,16,5-7.
(5)Etienne GILSON Le discours de la méthode. Texte et commentaire,Paris,Vrin, 1925,p.135.Sur le thème de la dispute dans les écoles cf. Discours,I,VI,8, 21-29 ; IV,30,10-14 ; V,40,24-26 ; 42,13-18 ; 43, 1-2 ; VI,69, 4-10 ; Lettre à Dinet,VII,578,13-15 ; 596,19-23.
(6) Recherche,Al,II,1138.
(7) Epitre à Voetius,Al,III,30 ; A Mersenne,11 novembre 1640,III,231,26-232,5.
(8) Discours,VI,VI,69,4-10.

jugement, de celles (<u>sc.</u> les choses) qu'on ignore (...)"(1); à dire :" (...) sans jugement plusieurs paroles touchant celles (<u>sc.</u> les choses) qu'on ne sait pas (...)"(2).
Le logicien de l'Ecole comme le rhèteur antique cultive une certaine psychagogie de manière à accréditer son apparence d'homme de savoir. Pour sa part il cherche à se faire <u>admirer</u> (3), et : "(...) se faire admirer des moins savants (...)"(4). Descartes reprend la critique platonicienne et dénonce ceux qui se font valoir, qui font valoir une pseudo-science auprès d'une foule ignorante. Quant au peuple, le logicien cherche à l'étonner (5), mais l'étonnement est le symptôme de l'ignorance (6). L'admiration est à la fois fille et mère de l'obscurantisme ; le public n'admire que les phénomènes dont les raisons et les causes lui demeurent inconnues (7). Elle traduit la surprise devant la nouveauté ou l'imprévu, c'est donc une passion et même la première de toutes puisque c'est par elle qu'un objet entre dans le champ de la conscience (8). En cela l'admiration est plutôt mère de l'ignorance que de la philosophie ; l'étonnement qu'elle suscite entrave le jugement (9) qui se laisse jouer par les artifices , les spectres, les illusions, tous les effets mêmes qu'autrefois Descartes réunissait sous la Science des Miracles qu'il tâchait de posséder (10). Car la vérité n'étonne pas ; elle ne touche pas l'imagination (11) ; les vérités qui avant d'être entendues, pour n'être pas entendues, étaient admirées, ont un goût de trivialité et de platitude sitôt qu'elles sont comprises ; voire on les méprise, leur préférant les chimères (12). Pour se rendre maîtresse de l'admiration, la philosophie doit se faire sagesse et modérer les passions, mais elle doit aussi se faire science : la méthode réduira l'admiration en expliquant les phénomènes extraordinaires (13) et, davantage encore en reproduisant par des moyens mécaniques le Merveilleux (construction de jeux de lumière, par exemple).

Mais le Docte se satisfaisant de paraître savant produit toute une "machinerie" destinée à persuader. Les opinions n'ont besoin que

(1) <u>Discours</u>,II,VI,17,19-20.
(2) <u>Principes</u>,Lettre-préface, IX-2,13,27-29.
(3) <u>Règles</u>,IV,X,376,29-377,2 ; IX,401,14-15.
(4) <u>Discours</u>,I,VI,6,10 ; <u>cf.</u> <u>A Mersenne</u>, 30 juillet 1640,III,120,10-12.
(5) <u>Règles</u>,IV,X,376,10-11.
(6) <u>Passions</u>,II,XI, §53,373,5-10 ; <u>Méditations</u>,I,IX,15,3-7.
(7) <u>Météores</u>,VIII,VI, 343,17-20.
(8) <u>Passions</u>,II,XI, §53,373,10-13.
(9) <u>Recherche</u>, X,504,20-24.
(10) <u>A ***</u>,septembre 1629,I,21,8-13.
(11) <u>Principes</u>,Lettre-préface,IX-2,17,27-30.
(12) <u>A Chanut</u>, 31 mars 1649,V,327,9-17.
(13) <u>Météores</u>, I,VI,231,15-17 ; X,366,25-28.

d'"apparence" (1) et de "vraisemblance" (2). Pour cela il multiplie les artifices, les : "(...) raisonnments ornés et les illusions accomodées aux esprits du commun (...)" (3), les "machineries" (4), les : "(...) vérités stériles démontrées par des conséquences tirées très finement (...)"(5), les "arguments très subtils"(6) afin d'embellir : "(...) leurs fausses raisons en sorte qu'ils (sc. les Doctes) ont fini par s'en persuader eux-mêmes, et les ont publiées pour vraies"(7). Il refuse de révéler son art, sinon enveloppé de "plusieurs obscurités" (8), il préfère les ténèbres à la lumière (9). La figure du Docte, quand ce n'est pas celle de l'illuminé qui prétend voir : "(...) des vérités souvent fort obscures comme dans une nuée (...)"(9), est celle du secret, du faux-secret qui cache pour faire croire à un savoir, pour masquer son ignorance, ainsi l'art mystérieux de Lulle ; voire du secret de l'escroc comme il en est de ceux qui : "(...) se vantent d'avoir des secrets, par exemple en la chimie ou en l'astrologie judiciare (...)" qui ne manquent jamais : "(...) de trouver des curieux, qui achètent bien cher leurs impostures"(10). Or le faux-secret qui refuse de s'expliquer répugne au philosophe de la lumière naturelle(11).

"(...) la philosophie (sc. la philosphie de l'Ecole) donne moyen de parler vraisemblablement de toutes choses (...)" (12), elle est, pour Descartes qui souhaite bâtir l'édifice du savoir sur de solides fondations, incertaine (13) et réfutable (14).

Une méthode stérile

La Dialectique n'est pas seulement un instrument mal employé par des personnes maladroites, et dont l'utilisation serait féconde pourvu qu'elle fût corrigée : Descartes la récuse non seulement en fait mais aussi en droit ; sa méthode est stérile.

---

(1) A Mersenne, fin novembre 1633,I,271,27-18.
(2) Discours, VI,VI,69,9.
(3) Règles,I,X,360,28-29.
(4) ibid.,II,363,22.
(5) ibid.,IV,376,29-30.
(6) ibid.,III,366,26.
(7) ibid.,II,363,1-4.
(8) ibid.,III,367,1.
(9) ibid.,IX,401,14-18.
(10) A Chanut, 31 mars 1649,V,327,27-31.
(11)"(...) et sitôt que je vois seulement le mot d'arcanum en quelque propositions, je commence à en avoir mauvaise opinion" A Mersenne,20 novemnbre 1629,I,78,8-10 ; cf. Discours,VI,VI,73,4-8.
(12) Discours,I,VI,6,8-10.
(13) A Mersenne,décembre 1640,III,256,2-4.
(14) A Mersenne, 11 novembre 1640,III,231,26-232,2.

C'est tout au plus une méthode d'exposition, elle : "(...) enseigne les moyens de faire entendre à autrui les choses qu'on sait (...)"(1). Mais ce n'est aucunement une méthode d'invention permettant d'apprendre les choses ignorées, de découvrir des connaissances nouvelles : "(...) la Dialectique commune est absolument sans utilité pour ceux qui désirent rechercher la vérité des choses (...)"(2) ; ainsi l'application du principe de non-contradiction est : "(...) de bien peu d'importance, et ne nous rend de rien plus savants"(3). Soit par exemple le syllogisme : "(...) les formes du syllogisme n'aident en rien à percevoir la vérité des choses (...)"(4). Descartes en use quelquefois pour présenter à un lecteur obtus ou peu attentif un exposé plus simple d'un passage de ses Méditations (5), il dispute pour une mise en forme correcte d'un syllogisme (6); mais il ne l'utilise jamais pour la recherche : le Cogito n'est pas déduit d'une proposition qui serait la majeure, en l'occurrence : "Tout ce qui pense est". Le syllogisme est exclus du corps des règles pour découvrir la vérité (7).

Cette méthode est disqualifiée pour autant qu'elle se veut une manière de philosopher ; elle garde cependant une certaine valeur comme propédeutique. Descartes ne rejette pas l'éducation philosophique qu'il a reçue à La Flèche (8), et conseille à un ami qui le consulte sur l'éducation de son fils de l'y inscrire (9). Outre le mérite d'être en usage, la valeur intrinsèque de la Dialectique réside dans son utilité pédagogique. Elle éveille et exerce les esprits (10). Baillet rapporte que Descartes aurait connu un certain succès dans ces joutes oratoires. Et comme le monde n'est composé que de deux sortes d'esprits, les téméraires qui précipitent leurs jugements et les modestes qui ne se fient guère à leurs propres raisonnements (11), cette méthode assure les premiers en les maintenant dans les garde-fous que sont les opinions des Doctes (12) et elle fortifie les seconds

---

(1) Principes, Lettre-préface, IX-2, 13, 26-29.
(2) Règles, X, X, 406, 20-22.
(3) A Clerselier, juin ou juillet 1646, IV, 444, 18-22.
(4) Règles, XIV, X, 439, 24-440, 1.
(5) Secondes Objections, IX, 104, 37-39.
(6) ibid., 117, 15-119, 32 ; cf. VIIe Objections, VII, 522, 21-27 ; 524, 12-19 ; 525, 15-29.
(7) Règles, VII, X, 389, 11-12 ; XIV, 440, 1.
(8) "Et nous aussi sommes bien aises d'avoir autrefois été élevés de la sorte aux écoles (...)" ibid., II, 364, 6-7 ; cf. Recherche, Al, II, 1125.
(9) A***, septembre 1638, II, 378, 13-16.
(10) Règles, II, X, 363, 24-25.
(11) Discours, II, VI, 15, 15-31.
(12) Règles, II, X, 364, 3-4.

en leur faisant parcourir des chemins déjà frayés (1).
Dans la recherche la logique de l'Ecole est de nulle utilité. Elle s'embarrasse de subtilités superflues qui empêchent plutôt qu'elles n'aident la connaissance (2). Descartes reprend après les nominalistes le principe d'économie et supprime le fatras d'"entités" et d'"êtres" qui encombrent le savoir scolastique ; ils ne peuvent ramasser en une définition simple la complexité de la chose : "Qui a jamais pu, en effet, tirer quelque utilité de la matière première, des formes substantielles, des qualités occultes et autres choses de ce genre ?"(3). Et Descartes de se gausser des paroles magiques qui ont un sens obscur (4), de la définition de la lumière comme une moyenne proportionnelle entre la substance et l'accident (5), de celle du mouvement (6).

Les vacances de la raison

La Dialectique prétend mécaniser le raisonnement et conclure nécessairement d'un ensemble de prémisses, sans aucune autre considération et garantie que le respect de la forme. C'est ainsi qu'il faut lire la critique de ces méthodes qui consistent : "(...) comme l'art de Lulle, à parler <u>sans jugement</u> (...)"(7) ou bien, comme la Dialectique, qui enseignent les moyens de : "(...) dire <u>sans jugement</u> plusieurs paroles touchant celles (<u>sc</u>; les choses) qu'on ne sait pas (...)"(8). Cette logique se détache, se désintéresse du contenu même de la pensée (9) ; elle applique des règles extérieures et étrangères à la pensée. La pensée ne pense plus ; elle ne pense plus que malgré elle, suivant certains schémas préalablement établis, et, pour Descartes, contre elle-même. Cette procédure met la raison en vacances et encourage la paresse de l'esprit (10) : <u>on</u> pense pour lui, à sa place ; ce processus, Descartes le nommera : prévention. Mais cette économie du raisonnement est inconséquente, fausse et corruptrice. Inconséquente

(1) <u>Règles</u>,II,X,364,4-6.
(2) <u>ibid.</u>,IV,372,21-373,2 ; <u>cf</u>. <u>Principes</u>,I,IX-2, §§10,28,33-34.
(3) <u>Epitre à Voetius</u>, Al,III,30-31.
(4) <u>Règles</u>,XII,X,426,16.
(5) <u>A Huygens</u>, mars 1638,II,51,24-52,1.
(6) <u>Le Monde</u>,VII,XI,39,4-13.
(7) <u>Discours</u>,II,VI,17,19-20, nous soulignons.
(8) <u>Principes</u>,Lettre-préface,IX-2,13,27-29, nous soulignons.
(9) "(...) certaines formes du discours, qui concluent si nécessairement que la raison s'y fie, quand même elle s'amuserait en quelque manière à négliger la considération attentive et évidente de l'inférence, pourrait cependant en conclure quelque certitude par la vertu de la forme (...)" <u>Règles</u>,X,X,405,25-406,2.
(10) "(...) mille règles diverses que l'art et la paresse des hommes ont inventées plutôt pour le corrompre que pour le perfectionner"<u>Recherche</u>,Al,2,1132

parce qu'elle ne tient pas ses promesses de formalité pure (1) ; la pensée vraie part toujours du vrai, le vrai ne peut pas se conclure seulement de l'observation de règles générales. De fait, la vérité formelle n'est rien sans la vérité matérielle : "Comme si je disais : omnis equus est rationalis, omnis homo est equus, ergo omnis homo est rationalis ; la conclusion est bonne et l'argument est en forme; mais les principes ne valent rien"(2). Elle est fausse en ce que l'argumentation est : "(...) une machine souvent défectueuse"(3), "(...) l'incertitude que nous éprouvons en tous nos raisonnements"(4) nous amène à douter de la validité des conclusions. De plus cette habitude qu'elle entretient de désintéresser la pensée de ce qu'elle pense est, pour Descartes, un vice : "(...) elle corrompt le bon sens plutôt qu'elle ne l'augmente (...)"(5) et ainsi son action n'est pas seulement inefficace, mais elle dénature la pensée.

On pense pour elle ; et en effet l'Ecole engage les jeunes esprits sur les voies des doctes, à rester dans : "(...) les traces de leurs maîtres, quoiqu'ils se détournent parfois du vrai (...)"(6) si bien qu' : "(...) après beaucoup de travaux ils s'aperçoivent enfin bien tard, qu'ils ont seulement augmenté le grand nombre de leurs doutes, sans avoir appris pourtant aucune science" (7). Cette méthode prolonge la minorité de la raison en la maintenant dans la sujétion des précepteurs, en la subordonnant au savoir livresque (8). La dialectique promeut une pensée hétéronome.

Or la pensée doit être autonome : "(...) notre âge est assez mûr pour soustraire la main à la férule (...)"(9) et : "(...) nous sommes présentement déliés du serment, qui,nous liait aux paroles du Maître (...)". La pensée est toujours adulte et doit se garder de ces béquilles qui la font trébucher.

A la logique de l'Ecole, Descartes oppose une "vraie logique"(10), sa logique (II), celle : "(...) qui apprend à bien conduire sa raison pour découvrir les vérités qu'on ignore (...)"(12). Cette nouvelle logique, c'est la Méthode, méthode : "(...) bien conduire sa raison et chercher

(1) Règles,X,X,406,16-19 ; XIII,430,12-14.
(2) A Mersenne,18 mars 164I,III,339,22-340,2.
(3) A Newcastle,mars ou avril 1648,V,139,7.
(4) ibid.,137,9-10.
(5) Principes,Lettre-préface, IX-2,13,29-30.
(6) Règles,II,X,364,3-5.
(7) ibid.,364,18-20.
(8) ibid.,III,366,20-23.
(9) ibid;,II,364,8-10.
(10) Premières objections,IX,85,39-86,2.
(11) "Je vous prie, à l'endroit où j'ai mis juxta leges logicae meae de mettre au lieu : juxta leges verae logicae ; c'est environ le milieu de mes réponses ad Caterum (...)" A Mersenne, 31 décembre 1640,III,272,25-27.
(12) Principes, Lettre-préface,IX-2,13,30-14,1 ; cf. Recherche,Al,II,1132.

la vérité dans les sciences".
La logique de l'Ecole est inséparable d'une certaine pratique du discours, si bien que Descartes la relègue et la sonfond à la Rhétorique (1). La valeur du discours devra elle-aussi être testée.

2 Les incertitudes du langage

Descartes fait éclater la gangue des mots que la Scolastique avait imposé et à la phiosophie et au monde. Sa réflexion ne manque pas de s'exercer çà et là sur un certain usage des mots et sur une certaine pratique du discours. Cette critique ponctuelle traduit un malaise.

Ecarts et torsions

Descartes paraît pour le moins dépaysé dans l'horizon langagier de la Scolastique. Son trouble se manifeste par une double attitude de respect et de distance à l'égard du vocabulaire reçu de la tradition.
Certes il ne craint pas de recourir aux termes techniques de l'Ecole, et pourtant il s'excuse de la liberté qu'il prend de laisser paraître un texte français avec des mots si rudes et si barbares (2). Il se veut respectueux des usages : "(...) je ne veux pas entreprendre de changer les noms qui ont été approuvés par l'usage (...)"(3) ; il puise dans le vocabulaire scolastique. Il se sert du mot "idée" : "(...) parce qu'il était déjà communément reçu par les philosophes"(4) ; il plie même sa pensée aux expressions qui ont cours, et reprend ses raisons : "(...) pour (s') expliquer en termes de l'Ecole (...)"(5). Dans les Méditations il : "(...) renferma toutes ses pensées dans le Latin, et les termes de l'Ecole"(6), et supplie ses correspondants de lire littéralement ses écrits : "Lorsque j'ai dit que Dieu était son être, je me suis servi d'une façon de parler fort usitée par les théologiens (...)"(7). L'emploi d'un vocabulaire traditionnel devrait lui assurer une compréhension universelle, et pourtant les

(1) Règles,X,X,406,25.
(2) Méditations,IX,3,3-7.
(3) Géométrie,II,VI,389,24-25.
(4) Troisièmes objections,IX,141,11-12.
(5) Monde,VII,XI,47,25-26.
(6) Méditations,IX,1,18-19.
(7) A Hyperaspistes,août 1641,III,433,9-10, trad. Bey.,495.

polémiques éclatent.
Adopter un vocabulaire ne signe pas l'abdication d'une pensée originale ; dans le même temps qu'il use de mots consacrés, Descartes s'éloigne de l'usage : c'est une philosophie neuve qu'il cherche à transmettre par des mots archaïques. Si le mot est conservé, le sens que la Scolastique lui a prêté est subverti et chassé par une nouvelle signification. C'est cette métamorphose imperceptible aux contemporains qui est à l'origine de plusieurs controverses. Les contradicteurs prennent le mot dans son sens ordinaire archaïsant de la sorte la signification nouvelle que lui donne Descartes : "(...) l'axiome ordinaire de l'Ecole : Nihil potest esse causa efficiens sui ipsus, est cause qu'on n'a pas entendu le mot a se au sens qu'on le devait entendre"(1). Les mots demeurent mais leur concept change : ainsi "idée" a-t-il prêté à confusion (2). Tous les débats sur l'existence ou la non-existence du vide viennent de même d'une méprise sur le sens de "vide"(3). En prenant le mot "infini", Descartes a bien : "(...) suivi en cela la façon de parler la plus usitée (...)"(4) mais il l'entend tout autrement que ses contemporains qui confondent infini et étendue (5) ou qui comprennent l'infini par la négation du fini. Aussi prévient-il :"(...) j'userai, s'il vous plait, ici librement des mots de l'Ecole (...)"(6) ; c'est seulement dans cet écart qu'il peut espérer insérer sa philosophie dans la trame des discours scolastiques.
De fait, il y a deux rôles et, partant, deux statuts du langage. En tant qu'il engage une certaine pratique collective et sociale, en tant qu'il est moyen de communication de cette société, dans laquelle vit le philosophe, il s'agit ici d' : "(...) obéir aux lois et aux coutumes de mon pays (...)"(7) parmi lesquelles comptent les règles du discours, et alors : "(...) je ne désire rien tant, touchant les noms, que de suivre l'usage et l'exemple"(8). Mais en tant que le langage est aussi un instrument de connaissance, le philosophe ne saurait se contenter de l'"assurance morale" précédente ; au contraire, il lui faut réformer le vocabulaire.

Le mot et la chose

Sa critique bouleverse l'utilisation et la valeur traditionnelles du discours.

(1) A Mersenne, 18 mars 1641, III, 336, 17-20.
(2) par exemple cf. Troisièmes Objections, IX, 141, 2-7.
(3) Principes, II, IX-2, §17, 72, 9-13.
(4) A Hyperaspistes, août 1641, III, 427, 9-12, trad. Bey., 491.
(5) A Morus, 5 février 1649, V, 274, 20-24.
(6) Discours, IV, VI, 34, 26-27.
(7) ibid., III, 22, 30-23, 1.
(8) A Mesland, 2 mai 1644, IV, 116, 28-30 ; cf. A Mesland, 9 février 1645, IV, 169, 21-22.

Elle dénonce trois travers.

a) Le mot et la chose. La Scolastique est grevée de la même tare que la sophistique. Comme Platon, Descartes récuse la prétention de ceux pour qui savoir le mot c'est savoir la chose (1). Le mot n'est pas détenteur de la vérité de la chose ; par exemple : "(...) pour le cerebellum, il n'est un que superficie et nomine tenus (...)"(2). L'Ecole se paie de mots : Descartes ironise sur les formules comme : "(...) Motus est actus entis in potentia, prout in potentia est, lesquels sont pour moi si obscurs, que je suis contraint de les laisser ici en leur langue parce que je ne les saurais interpréter. (Et en effet ces mots : le mouvement est l'acte d'un Etre en puissance en tant qu'il est en puissance, ne sont pas plus clairs, pour être en français)"(3) ; ou encore : "Car de dire que, si lux n'est autre chose que l'action du Soleil, il n'a donc point de Lumière de sa nature ; et que la Lumière est un être plus actuel et plus absolu que le mouvement ; et qu'il n'y a que Dieu seul qui agisse par son essence, etc., c'est former des difficultés en paroles, où il n'y en a point du tout en effet"(4). Comme pour les rhèteurs et les sophistes antiques, la profusion de paroles masque l'ignorance(5). Descartes blâme l'art bavard qui ne rend savant que de mots.
De plus l'esprit qui ne peut considérer attentivement une même chose fort longtemps, se satisfait plus souvent du souvenir de la chose, de la trace corporelle de l'idée, que de l'idée même ; si bien que, quoiqu'il ne sache pas la chose mais qu'il croie la savoir en connaissant son image, l'esprit s'en tient aux mots : "(...) tous les hommes donnent leur attention aux paroles plutôt qu'aux choses (...)"(6).

b) Le sens des mots. Il est plus difficile de se rappeler nos pensées que les paroles auxquelles elles sont liées ; l'équivocité et la signification confuse des mots n'en sont que plus redoutables. Mais le langage est une convention et les mots supports matériels de la pensée ne signifient rien que par l'institution des hommes (7). Un langage univoque

---

(1)"Spécialiste des mots, le rhèteur veut se faire passer pour le spécialiste de toutes choses" Henri JOLY Le renversement platonicien. LOGOS EPISTEME POLIS, Paris, Vrin, 1980, 131.
(2) A Mersenne, 30 juillet 1640, III, 124, 9-10.
(3) Le Monde, VII, XI, 39, 7-13 ; cf. A Mersenne, 16 octobre 1639, II, 597, 13-17.
(4) A Morin, 12 septembre 1638, II, 366, 30-367, 5 ; A Huygens, mars 1638, II, 51, 25-26.
(5)"Ceux qui disent que le mouvement du coeur est un mouvement animal, ne disent rien de plus que s'ils avouaient qu'ils ne savent pas la cause du mouvement du coeur ; car ils ne sauraient dire ce que c'est qu'un mouvement animal" A Regius, novembre 1641, III, 445, 13-15, trad.
(6) Principes, I, IX-2, § 74, 61, 3-4.
(7) Monde, I, XI, 4, 10-11.

est une chimère dès lors que le monde ne préside pas à la création des mots : "(...) lorsque je vois le ciel ou la terre, cela ne m'oblige poimt à les nommer plutôt d'une façon que d'une autre (...)" (1) et la confusion ne ne se saurait éviter si le langage n'est pas naturel. Or rien dams les mots ne ressemblent aux choses (2) : "(...) (ils) suffisent pour nous faire concevoir des choses avec lesquelles ils n'ont aucune ressemblance (...)"(3). Partant une cause majeure de nos erreurs, que les Principes exposent, vient de ce que : "(...) nous attachons nos pensées à des paroles qui ne les expriment pas exactement"(4). La signification confuse des noms n'est rien d'autre que cette marge d'incertitude qu'ils laissent nécessairement jouer en vertu d'un langage institué entre eux et les choses. N'ayant de chaque chose qu'une représentation confuse et s'accrochant pour cela aux mots, les diputes des champions de l'Ecole portent moins sur les choses que sur les noms : "(...) dans le plus grand nombre de choses dont disputent les doctes, la question est presque toujours de nom"(5).

C'est d'une mauvaise compréhension de la chose que procède la pluralité des noms attribués à une même chose, et les réticences des lecteurs de Descartes portent moins sur les choses qu'en fait ils accordent que sur le nom. Ils nient le nom et accordent la chose ceux qui nient posséder l'idée de Dieu (6), ceux qui disputent sur l'étendue de Dieu (7) ou sur la nature de la pesanteur (8). Pour supprimer cette ambiguïté des mots, pour lever débats et méprises le meilleur remède consisterait à donner un même nom aux choses qui conviennent en une même définition (9). De la sorte savoir le mot serait savoir la chose et de fait mieux une chose est conçue, plus forte est la détermination à ne l'exprimer que d'une seule manière (10). La première d'entre nos idées, celle qui conduira le doute, marque de finitude, à la certitude du Cogito et à la découverte de Dieu, l'idée d'infini, est connue dès que nous comprenons la signification des paroles qui l'expriment (11). Mais réunir l'unanimité des suffrages autour de la signification unique d'un mot et balayer ainsi les embrouillaminis scolastiques (12) exige une conception claire et distincte des choses. Le savoir de la chose

(1) A Mersenne, 18 décembre 1629, I, 103, 10-12.
(2) Monde, I, XI, 4, 3-4.
(3) ibid., I, 4, 11-13.
(4) Principes, I, IX-2, §74, 60, 31-32.
(5) Règles, XIII, X, 433, 12-14.
(6) Secondes Objections, IX, 109, 27-29.
(7) A Morus, 11 avril 1649, V, 342, 11-13.
(8) A Arnauld, 29 juillet 1648, V, 223, 2-4.
(9) "(...) les philosophes n' ont pas coutume de donner divers noms aux choses qui conviennent en une même définition (...)" A Chanut, 1 février 1647, IV, 610, 28-611, 1.
(10) A Elisabeth, 18 août 1645, IV, 274, 14-16.
(11) A Mersenne, juillet 1641, III, 392, 20-24.
(12) Règles, XIII, X, 434, 1-4.

précède le savoir du mot ; pour s'assurer qu'il sait ce qu'il dit, que son savoir du mot est bien une science de la chose, chacun doit penser ce qu'il dit (1).

c) L'usage. L'exigence de certitude ne s'accomode guère du langage quotidien. L'usage est trompeur. Il faut se garder de prendre au mot les mots ordinaires : ainsi le mot "infini" laisserait croire que l'infini est une privation, or, à l'inverse : "(...) ce par quoi l'infini diffère du fini est réel et positif (...) au contraire la limitation par laquelle le fini diffère de l'infini est un non-être ou une négation d'être (...)"(2). Il entretient de fausses conceptions qui ne calquent pas la réalité ; "Pour moi j'ai toujours cru que l'action et la passion ne sont qu'une seule et même chose à qui on a donné deux noms différents (...)" (3). S'en tenir à cette pratique du discours : "(...) c'est former des difficultés en paroles, où il n'y en a point du tout en effet"(4). D'autre part, l'usage n'a aucune valeur régulatrice du sens, il ne saurait servir de norme de la signification. En suivant l'usage : "(...) j'ai retenu le nom d'infini, qui plus proprement aurait pu être appelé l'être très ample, si nous voulions que chaque nom fût conforme à la nature de chaque chose ; mais l'usage a voulu qu'on l'exprimât par la négation de la négation (...)" (5).

La grammaire du monde

L'impuissance du discours scolastique se mesure à l'échec de la définition, et à ses causes.

Dans la connaissance certaine, la définition est, au mieux, impossible : "(...) tout cela est de soi si manifeste qu'il n'y a rien par quoi on le puisse expliquer plus clairement (...)"(6). Les définitions du mouvement ou de la lumière ne rendent pas plus savants sur leur nature ceux qui les lisent. De même, pour connaître l'existence : "Il faut savoir seulement ce qu'on entend par ce mot ; aussitôt on connait la chose (...) pour cela il n'est pas besoin de définitions ; elles obscurciraient la chose plutôt qu'elles ne l'éclairciraient" (7). Le plus souvent la définition égare la

(1) A Mersenne, 6 mai 1630, I, 149, 24-25 ; cf. A Arnauld, 29 juillet 1648, V, 222, 27-28.
(2) A Hyperaspistes, août 1641, III, 427, 3-6, trad., Bey., 491.
(3) ibid., 428, 17-22, trad. Bey., 492 ; cf. Passions, I, XI, § I, 328, 9-13.
(4) A Morin, 12 septembre 1638, II, 367, 4-5.
(5) A Hyperaspistes, août 1641, III, 427, 12-15, trad. Bey., 491.
(6) ibid., 426, 23-25, Trad., Bey. 491.
(7) Recherche, Al, II, 1138.

raison, ainsi ces choses : "(...) qui sont fort simples et se connaissent naturellement comme sont la figure, la grandeur, le mouvement, le lieu, le temps, etc., en sorte que, lorsqu'on veut définir des choses, on les obscurcit et on s'embarrasse"(1). De plus la définition scolastique per genus et differentiam introduit des "difficultés superflues" (2), elle morcèle une seule question : "Qu'est-ce que je suis ?"(3) en une "infinité d'autres"(4), elle augmente la complexité en jetant dans des "questions très difficiles et très embrouillées"(5), "plus difficiles et embarrassées" (6) ; elle n'est pas plus opérante pour cela : cette multiplication des questions nous entraîne dans un "labyrinthe", nous conduise à une "pure battologie" et nous abandonne à notre "ignorance première"(7).
Cette méthode de division suivant l'arbre de Porphyre maintient la réflexion au niveau du langage ; le discours philosophique n'agrippe plus le monde. Celui qui se sert de cette méthode, certes : "(...) prononce des mots rangés dans un certain ordre, mais il ne dit rien (...)"(8). Descartes rejette cet univers de langage, cet univers structuré comme un langage, ce monde grammaticalisé. Le discours s'est dilaté, a empli le monde et l'a soumis à ses propres règles (9).
Mais de même que l'usage ne saurait règler la signification des mots, de même le langage est impuissant à se gérer. Au projet d'une nouvelle langue que lui soumet Mersenne et qui ne serait qu'une réforme de mots, de carctères imprimés, Descartes oppose une langue exprimant et ordonnant les pensées, de sorte qu'à l'aide de cette langue : "(...) les paysans pouraient mieux juger de la vérité des choses, que ne font maintenant les philosophes"(10)

Cette critique du langage ne signifie point son abandon ; seule sa valeur argumentative est suspendue. Descartes s'empresse d'utiliser un autre vocabulaire ou bien de détourner les mots anciens de leur sens scolastique. Mais le langage ne fera plus désormais que décrire l'expérience des diverses évidences ; il dira ce qui se passe mais restera en dehors de la gestation du vrai.

(1) A Mersenne, 16 octobre 1639, II, 597, 19-23.
(2) A Morin, 12 septembre 1638, II, 366, 28.
(3) nous suivons ici la recherche de la nature du Cogito dans les Méditations et dans la Recherche.
(4) Méditations, II, IX, 20, 14.
(5) Recherche, Al, II, 1123, 23.
(6) Méditations, II, IX, 20, 14.
(7) Recherche, AL, II, respectivement: 1123, 32 ; 1124, 9 ; 1124, 11.
(8) ibid., 1126.
(9) sur le monde structuré par la logique comme un lagage cf. Louis ROUGIER Histoire d'une faillite philosophique: la Scolastique, Paris, Gauthier-Villards, 1925, puis Pauvert, 1966, p.22-23.
(10) A Mersenne, 20 novembre 1629, I, 8I, 30-82, 1 ; nous soulignons.

3 Une mémoire excessive

Le problème du temps chez Descartes a sa facesubjective, c'est la mémoire, temps vécu et préservé. Or toute la difficulté tient dans la conservation : ou bien la mémoire est trop fidèle et perpétue des opinions anciennes qui préviennent la connaissance vraie ; ou bien, souffrant d'amnésie, elle ne peut garantir maintenant ce qu'autrefois elle assurait avec certitude. La mémoire ne saurait constituer une faculté fidèle de savoir.

La mémoire et le corps

La mémoire est la marque de la finitude de l'homme. Dieu ne se souvient pas: ses pensées sont simultanées ; l'homme pense une idée puis une autre (1) et la mémoire est la collection disparate de ses pensées. L'sprit humain se souvient parce que son entendement est fini et parce que son âme est jointe au corps.
C'est par une action divine (2) que l'homme est un composé de deux substances hétérogènes. L'âme est une substance pensante, immatérielle donc ; le corps est une substance étendue et pourtant ces deux substances incompatibles (3) sont jointes (4). Cette union est proprement impensable (5), l' entendement peut bien concevoir la distinction de l'âme et du corps, mais non pas, et simultanément, leur union (6) ; union paradoxale : "(...) l'âme est réellement et substantiellement unie au corps (...)"(7). Cette union s'éprouve seulement (8). Descartes situe même le siège de leur union, le conarium. Quoique l'âme soit jointe à tout le corps : "(...) il y a néanmoins en lui quelque partie, en laquelle elle exerce ses fonctions plus particulièrement qu'en toutes les autres"(9). La raison qui décide de ce lieu précis de l'union, c'est que : "(...) nous n'avons qu'une seule et simple pensée d'une même chose en même temps (...)"(10) alors que nous

(1) A Arnauld,4 juin 1648,V,193,15-18.
(2) Discours,V,VI,46,23-26.
(3) A Regius,mi-décembre 1641,V,461,9-12.
(4) Principes,II,IX-2,§2,64,16 ; Passions,I,XI,§30,351,4-6.
(5) A Elisabeth,28 juin 1643,III,691,26-692,1.
(6) ibid.,693,21-24.
(7) A Regius,janvier 1642,III,493,4-5, trad. Al,II,914, nous soulignons.
(8) A Elisabeth ,28 juin 1643,III,694,21-22 ; 694,1-2.
(9) Passions ,I,XI,§31,351,27-352,2.
(10) ibid.,§32,353,4-5.

disposons de deux yeux, deux mains, deux oreilles ; or les impressions simultanées doivent être coordonnées avant que de parvenir à l'âme et la glande pinéale est la seule glande unique du cerveau (1). Une autre raison de ce choix est l'extrême mobilité de cette glande (2). Cette union est dynamique ; liés l'un à l'autre, ils agissent l'un sur l'autre, et ce qui chez l'un est action, chez l'autre est passion (3). Partant le corps agit sur l'âme (4) et affecte la pensée : la pensée humaine n'est jamais une pensée pure, produite du seul entendement. Le cours de la pensée est bouleversé par les passions de l'âme, ou les actions du corps, et par les appétits du corps (5). C'est cette action du corps sur l'âme qui maintient la raison dans la minorité. Si la pensée est toujours adulte, l'âme jointe au corps a suivi sa croissance et s'est compromise avec lui : "(...) nous avons tous été enfants avant que d'être hommes, et (...) il ne nous a fallu logtemps être gouvernés par nos appétits (...)"(6), aussi la liberté de penser : "(...) a coutume d'être d'autant moindre que l'âge est moins avancé (...)"(7). Dès lors : "(...) laconnaissance de son premier âge n'étant appuyée que sur la faiblesse des sens (...)", elle est : "(...) remplie d'une infinité de fausses pensées, avant que cette raison en puisse entreprendre la conduite (...)"(8) ; elle ne saurait être aussi solide que si la raison s'était affirmée dès les premiers jours, affranchie du corps et des sens (9). Cette minorité se retrouve et se prolonge dans le sommeil et la maladie (10).

La mémoire est inscrite dans le corps de deux manières. Elle est corporelle en ce qu'elle relève de l'anatomie : son siège est principalement le conarium. La mémoire est une partie du corps (11). Les souvenirs sont des "plis", des "traces", ou des "vestiges" dans le cerveau : plis de la mémoire : "(...) comme lesplis qui se conservent en ce papier, après qu'il a été une fois plié (...)"(12), plis dont le nombre ne doit pas être élevé : "(...) à cause qu'un même pli se rapporte à toutes les choses qui se ressemblent (...)"(13). Se souvenir consiste en des mouvements de la glande poussant les esprits animaux à retrouver : "(...) les traces que l'objet

---

(1) A Meyssonnier,29 janvier 1640,III,19,14-17 ; A Mersenne,1 avril 1640,III,48,4-7 ; v. A Mersenne,30 juillet 1640,III,124,4-9.
(2) A Mersenne,1 avril 1640,III,49,15-18 ; Passions,I,XI,§31,352,11-18.
(3) Passions,I,XI,§2,328,20-22.
(4) A Elisabeth,21 mai 1643,III,665,20-24; A Arnauld,29 juillet 1648,V,219,9-12.
(5) Principes,I,IX-2,§71,58,15-17; Discours,II,VI,13,3-4.
(6) Discours,II,VI,13,3-4.
(7) A Hyperaspistes,août 1641,III,424,7,trad.,Bey.,489.
(8) Recherche,X, respectivement,496,1-3 et 4-5.
(9) Discours,II,VI,13,8-12
(10) A Hyperaspistes,aout 1641,III,424,5-6;A Arnauld,29 juillet 1648,V,219,12-18
(11) Règles,XII,X,414,21-24.
(12) A Meyssonnier,29 janvier 1640,III,20,6-7.
(13) A Mersenne,6 août 1640,III,143,5-7;cf. A Mersenne,11 juin 1640,III,84,19-85,2 ; DE l'homme,XI,179,4-18.

dont on veut se souvenir y a laissées (...)"(1), traces d'autant plus vives que l'action des objets auxquels elle se rapporte est : "(...) plus forte, et qu'elle dure plus longtemps, ou qu'elle est plus de fois réitérée"(2).

D'autre part la mémoire est corporelle en ce qu'elle commande certaines attitudes, certaines parties des muscles, en ce qu'elle se manifeste par des schémas corporels. Ainsi : "(...) un joueur de luth a une partie de sa mémoire en ses mains (...)"(3) ; "(...) l'habitude d'un joueur de luth n'est pas seulement dans sa tête, mais aussi en partie dans les muscles de ses mains,etc."(4). Un dialogue s'engage entre la position de certains membres et la mémoire ; comme lors de l'éxécution d'un projet soudain oublié, c'est l'ensemble de la mimique du corps qui instruit et rappelle. Pour le musicien :"(...) la facilité de plier et de disposer ses doigts en diverses façons,qu'il a acquise par habitude, aide à le faire souvenir des passages pour l'exécution desquels il les doit ainsi disposer" (5). La mémoire c'est aussi un faire qui engage le corps de l'homme parmi les autres corps du monde ; pratique dans laquelle l'objet détient lui aussi une part de la mémoire : la "mémoire locale" : "(...) en sorte que, lorsque nous avons lu quelque livre, toutes les espèces qui peuvent servir à nous faire souvenir de ce qui est dedans, ne sont pas en notre cerveau, mais il y en a aussi plusieurs dans le papier de l'exemplaire que nous avons lu"(6). La mémoire corporelle c'est donc et un ensemble de traces laissées dans le cerveau, où l'esprit seul se souvient, et un ensemble de gestes qui engagent l'esprit dans le monde.

La prévention

La prévention est, avec la précipitation, l'un des deux maux qui obèrent notre capacité de connaître (7), et même "(...) la première et principale cause de nos erreurs (...)"(8).
Une pensée prévenue est une pensée infantile. La prévention réside dans la présence diffuse d'opinions reçues pour vraies, sans examen, dans l'enfance ; opinions qui pèsent sur les jugements et infléchissent une pensée vraie (9).

(1) Passions,I, XI,§ 42,360,14-15.
(2) De l'Homme,XI;178,6-7.
(3) A Mersenne,1 avril 1640;III,48,11-12.
(4) A Meyssonnier,29 janvier 1640,III,20,18-20.
(5) A Mersenne,1 avril 1640,III,48,12-15.
(6) ibid.,48,18-22.
(7) Discours,II,VI,18,16-19.
(8) Principes,I,IX-2,§ 71,58,13.
(9) voir la perspicacité de Socrate dans l'Apologie (18 b).

Un préjugé est un archaïsme, la résurgence active d'une époque d'avant la pensée, d'une époque où le corps contemptait l'âme. Le préjugé participe donc en quelque manière du corps ; de la sorte il est opaque à la conscience. En effet si la prévention est une somme de jugements implicites, non formulés dont la valeur de vérité n'a pas été mesurée à la chose, un préjugé n'est pas pour cela nécessairement un jugement faux : il peut conduire la raison à rendre un jugement vrai ; mais c'est là un guide aveugle. En vertu du complexe de l'architecte ce serait bâtir un palais sur du sable ; de l'obscurité de la pensée ne saurait jaillir le jour de la connaissance. Le préjugé c'est plutôt un noyau d'impensé et sa menace est d'autant plus pressante, pour échapper aux prises de la conscience. Pour gagner sa maturité, la pensée doit le rejeter, qu'il soit faux ou qu'il soit vrai. Même dans ce dernier cas, la raison doit trouer son opacité : les opinions doivent être : "(...) ajustées au niveau de la raison"(1).
Une pensée vraie doit partir du vrai, du clair et distinct, même si en fait, chronologiquement et historiquement, pour la figure temporelle qu'est le "Descartes du Discours" elle se bâtit par et contre des opinions obscures, en philosophie du non et du refus.
Descartes expose plusieurs types de préjugés. L'érudition est la première figure du faux-savoir. Le philosophe préfère à la lecture l'expérience (2) et quand il écrit le Discours en français c'est parce qu'il espère : "(...) que ceux qui ne se servent que de leur raison naturelle toute pure, jugeront mieux de mes opinions, que ceux qui ne croient qu'aux livres anciens"(3).
Un savoir par coeur, un savoir du bout des lèvres (4) ne constitue pas une science ; une science engage une pratique et une pratique personnalisée, originale, autrement : "(...) nous ne paraîtrions pas avoir appris des sciences, mais des histoires"(5). Etre savant des démonstrations des autres, des arguments de Platon et d'Aristote, c'est être historien non mathématicien ou philosophe (6). La lecture, encore qu'elle ne s'intéresse qu'aux livres : "(...) qui ont été écrits par des personnes capables de nous donner de bonnes instructions (...)"(7), et qui est une espèce de conversation que nous avons avec leur auteur (8) n'est que le quatrème degré de la sagesse. Si les

---

(1) Discours,II,VI,14,1.
(2) "J'étudie maintenant en Chimie et en Anatomie tout ensemble, et apprends tous les jours quelque chose que je ne trouve pas dedans les livres" A Mersenne,15 avril 1630,I,137,5-8.
(3) Discours,VI,VI,77,27-30.
(4) "C'était un vieillard un peu bavard et dont les connaissances, tirées des livres, se trouvaient sur le bout des lèvres plus que dans le cerveau" A Beeckman,29 avril 1619,Al,I,43 ; cf. Règles,VIII,X,396,11-14.
(5) Règles,III,X,367,22-23.
(6) ibid.,367,15-23 ; cf. Recherche,X,502,24-29.
(7) Principes,Lettre-prèface,IX-2,5,10-11.
(8) ibid., 5,11-13; cf. Discours,I,6,17-21.

livres n'ont guère de poids c'est aussi parce qu'ils transmettent les opinions des Anciens, second type de savoir perverti. Certes leur lecture peut être un gain de temps ; "(...) tant pour connaître ce, qui jadis déjà a été correctement trouvé, que pour être avertis des choses à l'explication desquelles il faut s'appliquer encore à force de pensée"(1), mais cette lecture n'est pas sans dangers. Les Anciens ne sont plus la garantie d'un savoir infaillible : tantôt ils se sont trompés (2), tantôt ils se contredisent (3), tantôt ils ont méconnu certains problèmes comme les passions (4). Les opinions des Anciens sont relayées par la troisième figure d'un savoir-du-bout-des-lèvres, par les précepteurs. "(...) il nous a fallu longtemps être gouvernés par nos appétits et nos précepteurs (...)" (5) et se soumettre à l'autorité des "nourrices impertinentes"(6), qui : "(...) ne nous conseillaient peut-être pas toujours le meilleur (...)"(7). Pour cela, il faut moins se fier aux voix d'autrui qu'à la sienne propre et enfin : "(...) notre âge est assez mûr pour soustraire la main à la férule (...)"(8).

Ces croyances seulement fondées sur la foi d'autrui, sont renforcées par un ensemble de pratiques collectives : l'exemple et la coutume. C'est que "je suis homme" et l'indolence naturelle maintient l'esprit dans le confort des opinions reçues et suivies par tous : le préjugé engage une pratique sociale par laquelle une communauté trouve son identité et son unité. C'est la "pluralité des voix", la "foule des grands peuples" qui persuadent des manières de croire et de faire. Il y a là l'esquisse d'une mimesis collective où chacun pour appartenir à la communauté, doit adopter les usages par lesquels une société se distingue ; ou plutôt un mimétisme, un engagement inconscient et comme malgré la raison. Adopter les préjugés d'une collectivité c'est en être adopté. Chaque société a donc ses préjugés, Descartes suit ici le scepticisme de Montaigne : les "autres grands peuples" ceux qui ont vécu parmi les Cannibales ou les Chinois quoiqu'ils aient des : " (...) sentiments fort contraires aux nôtres, ne sont pas pour cela, barbares ni sauvages (...)"(9). Cette relativité dans l'espace se double d'une relativité dans le temps (10) ; le goût est versatile et les modes

(1) Règles,III,X,366,16-19.
(2) Principes,Lettre-préface,IX-2,5,26-6,29.
(3) Règles,III,X,367,7-9 ; cf. Principes,Lettre-préface,IX-2,6,29-7,2.
(4) Passions, I,XI,§ 1,327,9-11.
(5) Discours,II,VI,13,3-5.
(6) Recherche,X,507,11-12.
(7) Discours,II,VI,13,6-8.
(8) Règles,II,X,364,9-10.
(9) Discours,II,VI,16,9-10.
(10) ibid.,III,24,8-10.

se succèdent, s'effacent et se reprennent (1). Cependant un souci pragmatique confirme l'exemple en règle : la première maxime de la morale par provision consiste à : "(...) obéir aux lois et aux coutumes de mon pays (...)"(2), à suivre : "(...) les opinions les plus modérées, et les plus éloignées de l'excès, qui fussent communément reçues en pratique (...)" (3). Même en cela, l'exemple est une règle provisoire, soumis à la liberté du sujet qui peut suivre une opinion meilleure (4). Quant à la connaissance, la règle de l'exemple est de nulle valeur : "(...) c'est bien plus la coutume et l'exemple qui nous persuadent, qu'aucune connaissance certaine (...)"(5).

Outre l'exemple et la coutume, un troisième facteur conforte les préjugés. L'habitude entretient une certaine manière de penser : elle fortifie la sensation et l'imagination (6). La routine, les "tracas de la vie", les "conversations sérieuses"(7), la présence des objets sensibles pèsent sur l'esprit et l'endurcissent dans l'usage de facultés non raisonnables. L'habitude est une manière de ne pas penser : "(...) une certaine paresse m'entraîne insensiblement dans le train de ma vie ordinaire", vie végétative dans le : "(...) sommeil d'une liberté imaginaire (...)" et les "illusions agréables"(8). Se servir de son imagination, à l'instant où la décision de philosopher, d'user de la raison, est prise, serait s'endormir : "(...) tout exprès, afin que mes songes me représentent cela même avec plus de vérité et d'évidence"(9).

La familiarité est l'une des raisons de la prégnance des préjugés (10). Cultiver de mauvais principes, c'est affermir les plis formés par les premières opinions dans l'entendement de l'enfant. Ou encore : les préjugés ne sont pas tant une somme d'opinions qu'une certaine manière de croire et de faire ; ils engagent une pratique collective, autour de laquelle, par l'exemple et la coutume, une société s'affirme dans son originalité, et une pratique individuelle, laquelle renforce, par l'habitude, les principes reçus dans l'enfance.

---

(1) Discours,II,VI,16,16-19.
(2) ibid.,III,22,30-23,1.
(3) ibid.,23,4-6.
(4) ibid.,24,10-17.
(5) ibid.,II,16,20-21 ; cf. ibid.,I,10,21-23.
(6) ibid.,IV,37,5-9.
(7) A Elisabeth,28 juin 1643,III,693,respectivement 10-11 et 4.
(8) Méditations,I,IX,18,respectivement 12-13, 15, 16-17.
(9) ibid.,II,22,16-18.
(10) Principes,I,IX-2,§ 72,59,36-39.

L'amnésie

Deux maladies contradictoires suffisent à discréditer la mémoire : la présence obsessionnelle d'opinions anciennes dont elle ne peut se déprendre et une faiblesse naturelle qui lui fait perdre le fil du vrai.
Les Règles rangent la mémoire parmi les facultés de la connaissance. Selon la règle VIII, la mémoire se met au service de l'entendement qui seul peut connaître, instrument inerte qui s'avère tantôt auxillaire tantôt entrave(1). La règle XII la compte même pour une faculté indépendante à rang égal avec l'imagination, le sens et l'entendement qui toutefois peut seul percevoir la vérité (2). Ces pouvoirs représentent les divers modes d'une même et seule force spirituelle qui connait alors les choses soit avec les sens pour accueillir dans la fantaisie les figures qui en proviennent, soit avec l'imagination pour en former de nouvelles, soit : "(...) qu"elle s'applique à celles (sc. les figures) que conserve la mémoire (...)"(3). La déduction tire sa certitude de la mémoire qui rassemble les prémisses desquelles une proposition se conclut (4). C'est la mémoire qui distingue la déduction et le dénombrement du regard (5). Pour le dénombrement, là même où l'entendement ne peut saisir d'un seul regard la déduction "multiple et embarrassée", "(...) sa certitude dépend en quelque manière de la mémoire (...)"(6) selon qu'elle aura retenu ou non les chaînons intermédiaires du raisonnement.
Pourtant dans les Méditations, le lecteur chercherait vainement la mémoire dans l'énumération des propriétés de la substance pensante (7).
L'exigence d'une certitude métaphysique condamne la mémoire ; contraint par le doute hyperbolique force est de reconnaître que : "(...) rien n'a jamais été de tout ce que ma mémoire remplie de mensonges me représente (...)"(8).
La mémoire souffre d'"infirmité"(9) : elle n'est pas si ample qu'elle ne puisse égarer quelques inférences entre les prémisses et les conclusions d'une déduction un peu longue. "instable et fragile"(10), elle ne peut contenir tous les termes du raisonnement qu'un simple regard ne pourrait embrasser. Déjà, Descartes, figure historique de la première partie du Discours, souhaitait avoir : "(...) la mémoire aussi ample, ou aussi présente

---

(1) Règles,VIII,X,[illegible]26-399,1.
(2) ibid.,XII,411,5-10.
(3) ibid.,XII,415,17-18.
(4) ibid.,III,370,7-9.
(5) cf. infra chapitre IV,p.75.
(6) Règles,XI,X,408,7-8, 20-22.
(7) Méditations,II,IX,22,23-26.
(8) ibid.,19,11-12, nous soulignons.
(9) Règles,VII,X,387,20.
(10) ibid.,XI,X,408,24.

que quelques autres"(1).

L'utilisation de certaines figures abrégées des choses qui garde l'entendement des défaillances de la mémoire (2), la mise en ordre des pensées qui la soulage d'autant (3), un certain mouvement continu et répété de la pensée, qui la rappelle et la raffermit (4) et qui ne lui laisse presque aucune partie du raisonnement (5), tous ces soutiens de la mémoire donnent ainsi les causes de sa faiblesse. Elle entasse en vrac des propositions ; tout s'y juxtapose sans aucun lien logique si bien qu'une pensée retenue ne saurait pour autant en rappeler d'autres moins présentes. L'ordonnance des pensées instaure une chaîne où chaque pensée appelle sa suivante et rappelle sa précédente. L'ordre satisfait là où la mémoire se lasse ; c'est pourquoi l'érudition ne saurait constituer une science, il faut moins retenir par la mémoire que : "(...) distinguer par une certaine pointe de l'esprit (...)"(6). La mémoire est marque de finitude ; l'homme se souvient parce qu'il est temporel et si la mémoire des derniers jours se gâte et se rétrécit (7), celle des premiers instants de son existence est confuse (8). De fait une mémoire seulement corporelle ne pourrait conserver les traces imprimées dans le cerveau par les événements de la vie intra-utérine si ce n'est que ces traces soient renforcées par des impressions répétées pendant toute l'enfance (9). Même une mémoire seulement corporelle ne saurait distinguer une perception d'un souvenir, car les traces ne suffisent pas pour se rappeler d'une chose : "(...) il est requis en sus que nous reconnaissions, lorsqu'elle se présente pour la deuxième fois, que cela se fait parce qu'elle a été aperçue auparavant par nous"(10). Seule une mémoire intellectuelle pourra distinguer une perception nouvelle d'un souvenir (11).

(1) Discours,I,VI,2,23-25 ; cf. Méditations,IV,IX,45,33-35.
(2) Règles,XII,X,417,5-13.
(3) ibid.,IV,379,6-12.
(4) ibid.,VII,387,20-21 ; XI,408,23-25 ; 409,4-7.
(5) ibid.,VII,388,5-6.
(6) ibid.,VI,384,2-3.
(7) ibid.,IV,379,10.
(8) A Mersenne,6 août 1640,III,143,14-17 ; v. A Arnauld,4 juin 1648,V,192,14-193,1 ; A Arnauld, 29 juillet 1648,V,220,20-24.
(9) A Mersenne,6 août 1648,III,143,17-144,3.
(10) A Arnauld,29 juillet 1648,V,220,3-6,trad.,Pl;1306.
(11) ibid.,219,19-220,29.

Les déçeptions que rencontrent Descartes dans le savoir scolastique, qui l'en détournent et le contraignent à se conduire lui-même, se résument aux trois suivantes :

1°/ un savoir ne peut se satisfaire de la probabilité, alors que les mathématiques sont certaines.

2°/ le discours ne peut prétendre au vrai ; la certitude s'évente : soit il se perd en un foisonnement anarchique, soit il expose des vérités déjà connues.

3°/ la succession des pensées les fait tomber l'une après l'autre soit dans l'oubli, soit dans une mémoire indisposée, infidèle ou trop fidèle, qui les mutile.

Il faut donc un moyen de s'assurer du savoir qui s'exempte du discours et du raisonnement et qui puisse maintenir la pensée présente à ce qu'elle pense.
L'évidence sera ce moyen si la pensée sait seulement penser.

CHAPITRE III UNE ETHIQUE DE LA CONNAISSANCE

L'évidence, il s'en faut, n'est pas immédiate. Il faudra s'enfermer dans un poële ou s'exiler dans un désert et se résoudre à penser : se purger des préjugés, se détourner des sens, éveiller son attention par des récréations et des attrapes, s'exercer et fortifier certaines manières de penser pour, enfin, méditer. Le philosophe pense avec méthode, c'est-à-dire résolument. Une éthique de la connaissance, des manières de penser, l'observation constante de préceptes, un raffinement, assistent le raffinage de la pensée jusqu'à la mise en évidence d'une pensée pure.

1 L'attention

La philosophie est une activité : elle se décide, elle s'apprend, elle se corrige. Pour gagner la pureté, la pensée doit éviter la prévention et la précipitation, se débarrasser des fausses opinions par une catharsis des préjugés et, radicalement, elle doit se détourner par une ascèse des facultés qui les produisent et laissent croire à une évidence sans effort.

La décision philosophique

La philosophie est une activité singulière ; elle engage chacun à quitter les sentiers battus des opinions communes, les opinions su sens commun et les vérités reçues des précepteurs, des Doctes, des Auteurs et des Anciens. Une fois en sa vie chacun doit s'efforcer de rompre les fers que la coutume l'habitude et la paresse lui ont forgé et qui le maintiennent dans la Caverne de l'ignorance ou dans ces beaux palais qui s'enlisent faute de fondations.

La philosophie se décide. C'est une entreprise que doivent mener : "(...) chacun de ceux, qui aiment tant soit peu la vérité (...)"(1) ; "(...) tous ceux, qui s'étudient sérieusement à parvenir au bon sens (...)"(2), le philosophe donc (3), celui qui veut "examiner les vérités"(4), mais encore, pour avoir été enfant, que "chaque homme"(5) doit choisir.
L'enfance de l'homme est l'enfance de la raison : le corps et ses appétits offusquent l'entendement ; des précepteurs ignorants l'éclairent peu ou mal. Pourtant, quoique des maîtres savants et adroits aient pu l'éclairer, parce que l'entendement dut nécessairement se faire conduire par autrui pour parvenir jusques au point de maturité qu'il connait, l'enfance se prolonge ; chaque homme demeure enfant aussi longtemps que ses opinions ne sont pas ajustées au niveau de la raison. La philosophie permet à la raison d'accéder à la majorité et chaque homme pour se rendre maître et possesseur de ses pensées doit se fairephilosophe. Chacun doit mesurer ce que valent ses opinions anciennes ; il en retranchera celles qu'il reconnaîtra pour erronées, et conservera les authentiques ; de la sorte il s'assurera un vrai savoir et aura fait le tour de toutes les capacités de l'entendement humain.
Dans la première étape d'évaluation il se résout sérieusement de se : "(...) défaire de toutes les opinions (...) reçues jusqu'alors en (sa) créance (...)"(6), "(...) d'entreprendre, une bonne fois, de les en ôter (...)"(7), d'"(...) ôter de sa fantaisie toutes les idées imparfaites qui y ont été tracées jusques alors (...)"(8), pour cela : "(...) <u>il est besoin, une fois en sa vie, de mettre toutes choses en doute autant qu'il se peut</u> (...)"(9). Puis dans la seconde étape, ayant : "(...) bien compris, une fois en sa vie, les principes de la Métaphysique (...)"(10) il faudra rebâtir le savoir sur ces fondements assurés désormais.
Cet examen aura suffi pour lui faire connaître les vérités auxquelle peut conduire la raison humaine (11), de quelles connaissances elle est capable (12), ce qu'est la connaissance humaine et jusqu'où elle s'étend (13).
Il doit se faire "une fois en sa vie"(14), "une fois en notre vie"(15) sitôt

(1) <u>Règles</u>,VIII,X,398,2-3.
(2) <u>ibid.</u>,395,20-21.
(3) <u>Discours</u>,II,13,27-30 ; <u>Méditations</u>,I,IX,13,7-9.
(4) <u>Principes</u>,I,IX-2, § 1,25,3.
(5) <u>Recherche</u>,X,508,18.
(6) <u>Méditations</u>,I,IX,13,8-9.
(7) <u>Discours</u>,II,VI,13,29-30.
(8) <u>Recherche</u>,X,508,20-21.
(9) <u>Principes</u>,I,IX-2, § 1,25,3-4 ; <u>cf</u>. <u>ibid</u>. 25,11-13.
(10) <u>A Elisabeth</u>,28 juin 1643,III,695,5-6.
(11) <u>Règles</u>,VIII,X,395,17-18.
(12) <u>ibid</u>.,396,29-397,1.
(13) <u>ibid</u>.,397,17-18.
(14) <u>A Elisabeth</u>,28 juin 1643,III,695,5 ; v. <u>Méditations</u>,I,IX,13,7.
(15) <u>Principes</u>,I,IX-2, § 1,25,11.

parvenu à la maturité (1), du moins à un âge : "(...) bien plus mûr que celui de vingt-trois ans (...)"(2) ; et il doit se faire une fois pour toutes, "une bonne fois"(3), "une bonne fois en la vie"(4).
Sa singularité dans l'existence humaine tient à sa radicalité : une telle expérience ne restera pas sans lendemain. Chacun parviendra au "bonsens" (5) : en métaphysique, il se sera satisfait par la découverte des principes (6) ; dans les sciences, en se débarrassant des préjugés qui prévenaient la connaissance de la vérité (7), il aura établi : "(...) quelque chose de ferme et de constant (...)"(8) et délimité le possible du chimérique (9) ; pour la morale, connaissant les démonstrations métaphysiques persuadant de l'existence de Dieu et de la distinction de l'âme d'avec le corps, et les raisons scientifiques qui expliquent les passions, il pourra par ce moyen mieux conduire sa vie (10).

Choisir la philosophie, c'est choisir de penser. Le rejet de l'érudition et celui d'une logique concluant la vérité de la forme des raisonnments trouvent ici leur source commune. Descartes distingue et oppose science et histoire, comme deux genres de disciplines dont les unes développent un discours de raison et contentent qui les étudie et dont les autres requièrent l'expérience et ne sauraient pour cela jamais clore leurs recherches qu'elles n'aient décrites tout ce qui est sur terre (11). Cette opposition figure aussi un travers : celui de traiter les sciences par l'anecdote, de confondre la philosophie avec l'histoire des idées, dictionnaire des idées reçues. Nul ne sera philosophe pour réciter les arguments de Platon ou d'Aristote (12). Se rendre maître et possesseur de ses pensées exige de chaque homme qu'il se rende maître de sa pensée. Penser par soi-même ou promouvoir l'autonomie de la pensée, c'est tout un.
Le recours à l'autorité ne saurait être un argument. Un argument s'explique, se pèse, se défend, l'emporte ou se réfute mais il s'expose aux controverses. L'autorité récuse tout argument. Elle se veut le point de vue de toutes les opinions, duquel elle décide de leur certitude, duquel elle fait et défait les systèmes philosophiques. Mais point de vue aveugle elle se

(1) Recherche,X,508,18-19.
(2) Discours,II,VI,22,7-8.
(3) ibid.,13,29 ; cf. Recherche,X,508,20.
(4) Règles,VIII,X,395,20 ; 396,29 ; 398, 2.
(5) ibid.,VIII,395,21.
(6) A Elisabeth,28 juin 1643,III,695,5.
(7) Principes,I,IX-2,§ 1 ,25, 5-10.
(8) Méditations,I,IX,13,10.
(9) Règles,VIII,X,396,27-28.
(10) Discours,II,VI,14,1-4.
(11) Recherche,X,502,24-31.
(12) Règles,III,X,367,20-22.

refuse à être débattue : ce qui permet les jugements des opinions ne saurait être débattu; elle réclame une allégeance que l'Eglise seule peut exiger (1). C'est un fait élevé au droit et le pouvoir qu'elle exerce sur la raison est moins une persuasion qu'une contrainte. La plaie vient des sectateurs qui ayant peu de discernement et bien moins que leurs maîtres, Platon et Aristote, ont corrompu le sens de leurs enseignements jusques à des "extravagances"(2). Ils ont subverti les écrits d'Aristote : "(...) en lui attribuant diverses opinions qu'il ne reconnaîtrait pas être siennes s'il revenait en ce monde (...)"(3). Ils ont ravi leurs pensées pour défendre leur propre cause. Enfin les sectateurs n'innovent en rien, ils fomentent la décadence des philosophies ; heureux si leur perspicacité suffit à pénétrer fidèlement leur sens (4). Le consentement universel ne saurait être non plus une preuve de la véracité d'une opinion. La vérité ne se plébiscite pas et la rareté des esprits sagaces fait qu'il est plus raisonnable de croire qu'elle est trouvé plus aisément par un seul que par plusieurs (5).Pourtant si l'universalité des voix ne fait pas d'une opinion une vérité, la vérité fait l'unanimité (6). Quant aux opinions d'autrui leur diversité suffit à encourager chacun à ne rien tenir pour vrai qu'il ne l'ait trouvé tel.

Le plus grandplaisir des études pour Descartes a été : "(...) non point d'écouter les raisons des autres, mais à les trouver par mon industrie propre (...)"(7). Ce "plaisir innocent"(8), il le ménage aux autres (9), au moins autant pour préserver le désir de la recherche que pour affermir la pensée de chacun dans sa marche dans le vrai, délivré certes des préjugés des Anciens ou des Doctes, mais libéré aussi des béquilles de l'exemple. La pensée vraie n'a pas de maître ; la philosophie ne s'apprend pas. Contre les Doctes qui règlent leurs jugements sur ceux d'Aristote (10) ou sur le consentement universel (11), ou sur les jugements d'autrui (12), Descartes oppose : "(...) la seule force de notre esprit, et (...) la conduite de notre raison" (13), "ma raison"(14), "mon propre jugement"(15). Cette raison

---

(1) v. <u>Principes</u>,IV,IX-2,§ 207,305,11-15.
(2) <u>Discours</u>,VI,VI,70,4.
(3) <u>Principes</u>,Lettre-préfase,IX-2,7,21-23 ; <u>cf</u>. <u>Discours</u>,VI,VI,70,24-26.
(4) <u>Discours</u>,VI,VI,70,10-22.
(5) <u>ibid</u>.,II,16,22-26.
(6) v. <u>Principes</u>,Lettre-préface,IX-2,10,19-22.
(7) <u>Règles</u>,X,X,403,13-14.
(8) <u>ibid</u>.,403,20-21.
(9) <u>Discours</u>,VI,VI,71,25-29 ; <u>cf</u>. <u>Recherche</u>,X,503,21-23.
(10) <u>A Pollot</u>,6 octobre 1642,III,577,15-16 ; <u>A Hyperaspistes</u>,août 1641,III, 432, 15-16.
(11) <u>A Mersenne</u>,16 octobre 1639,II,597,28-29.
(12) <u>Discours</u>,III,VI,27,23-28.
(13) <u>A Beeckman</u>,17 octobre 1630,I,160,23-24 ;trad., Al,I,276.
(14) <u>A Hyperaspistes</u>,août 1641, III,432,17.
(15) <u>Discours</u>,III,VI,27,27-28.

singulière qui saisit ses propres armes pour s'affirmer ne le conduit pas pas à un solipsisme épistémologique : il n'est pas seul à croire ce qu'il croit. Ses raisons valent pour tous les autres parce que sa raison est celle des autres (1) ; toutes sont fondées sur la "lumière naturelle"(2), sur "l'évidence de la raison"(3), sur l'évidence que l'entendement pur, dépouillé des préjugés et des facultés trompeuses que sont l'imagination et les sens, seul peut produire.
Une pensée vraiment autonome, une pensée vraie, ne suivra que l'évidence de la raison, de laquelle les préjugés, les passions et les appétits du corps seront retranchés.

La catharsis

L'attention que doit porter l'esprit aux choses pour les bien connaître comporte deux opérations. La catharsis élimine les préjugés, lieux communs et fausses évidences ; mais les préjugés proviennent le plus souvent des évidences immédiates que sont les sensations. Aussi l'entendement doit-il se détourner par une ascèse de tous les modes de connaissance qui confondent la chose avec la représentation de la chose.
Rien ne distingue un préjugé d'un jugement au regard de l'évidence si ce n'est que la raison a clairement et distinctement compris le jugement et que le préjugé s'est suffisamment renforcé par l'habitude et la coutume pour se soustraire à son examen. L'esprit attentif doit se déprendre de ces fausses évidences qui, répandues dans l'opinion sans jamais avoir été pensées, entraînent une persuasion irraisonnée comme font les sens. Ils ne représentent jamais la chose si bien qu'aucune erreur ne s'y puisse glisser (4). Troublés par la maladie leurs enseignements ne concordent plus avec le témoignage ordinaire : "(...) toutes les viandes semblent amères à un malade (...)"(5), "(...) la neige parait jaune à celui qui a la jaunisse (...)"(6) ou bien à ceux qui : "(...) regardent au travers d'un verre jaune, ou qui sont renfermés dans une chambre où il n'entre aucune lumière que par de tels verres (...)"(7) ; la douleur n'est pas moins vive

---

(1) Discours,I,VI,17 ; 2,5-8.
(2) A Mersenne,6octobre 1639,II,597,30.
(3) A Pollot, 6 octobre 1642,III,577,17.
(4) Secondes Objections,IX,125,35-126,1.
(5) Recherche,X,510,19.
(6) Secondes Objections,IX,114,14-15.
(7) Dioptrique,VI,142,21-23.

pour provenir d'un membre fantôme (1). Et leur témoignage ordinaire, lorsque rien ne les empêche, maladies ou corps étrangers, n'est pas si ferme pour assurer que les choses qu'ils représentent sont bien telles, comme : "(...) quand nous regardons les étoiles, qui ne nous paraissent jamais si grandes qu'elles sont (...)"(2), comme : "(...) aussi une tour carrée étant vue de loin parait ronde (...)"(3) et les colosses élevés dessus, contemplés du bas, semblent de petites statues (4) ; les corps blancs et lumineux : "(...) paraissent toujours quelque peu plus proches et plus grands (...)"(5).

L'imagination n'est guère plus sûre : alors que les sens agiraient librement et selon leur nature, le sommeil et les songes ne laisseraient pas de faire accroire la réalité de leurs fantasmes : "(...) ceux qui dorment, voient souvent, ou pensent voir, divers objets qui ne sont point pour cela devant leurs yeux (...)"(6). Le songe est une folie ordinaire et cela justifiera le recours au doute hyperbolique dans la recherche d'une certitude métaphysique.

Les préjugés sont la persistance d'une pensée infantile. L'âme étant seulement attentive au corps pendant les premières années de la vie, les sens et l'imagination circonviennent la raison et rapportent les impressions reçues aux choses mêmes (7). Dévoyés de leur usage, les sens ne renseignent plus seulement sur l'utilité ou le danger dans la vie pratique des choses rencontrées, mais prétendent connaitre la nature de ces choses : la force des impressions décidera de leur réalité. Ainsi l'intensité de l'impression lumineuse déterminera la taille des objets et comme la lueur des étoiles n'est guère plus vive que celle de la flamme d'une chandelle, l'opinion naîtra qu'une étoile est aussi grande qu'elle parait. Les préjugés naissent de représentations distinctes mais non point claires : l'expérience du morceau de cire le montrera, une sensation vraie est une sensation pensée (8). L'évidence des sens est une fausse évidence : leur prétention épistémologique est dicréditée par leurs erreurs constantes.

Pourtant ces préjugés demeurent. Les opinions reçues les premières ont une prégnance redoutable (9) qu'entretiennent encore l'habitudeet le refus de

---

(1) Principes, IV, IX-2, § 196,315,16-19.
(2) Recherche, X,510,20-22; cf. Dioptrique, VI, VI, 144,15-145,6 ; 146,26-29 ; v. Principes, lettre-préface, IX-2,6,26-29.
(3) Dioptrique, VI, VI, 147,1-2.
(4) Méditations, VI, IX, 61,4-6.
(5) Dioptrique, VI, VI, 145,17-18 ; v. ibid., VI, 142,2-14.
(6) ibid., 141,10-13.
(7) Principes, I, IX-2, § 71,59,8-10.
(8) cf. infra chapitre V, p. 88.
(9) Principes, I, IX-2, § 72,59,36-39 ; cf. Recherche, X,509,2-7.

de les reconsidérer. Dans une lettre à Chanut, Descartes présente un exemple de catharsis d'un préjugé (1). Remarquant en lui-même une inclination pour les "personnes louches", inclination fondée sur nul mérite sinon sur ce seul défaut, il s'interroge sur cette préférence et s'aperçoit qu'en son jeune âge il avait aimé une jeune fille dont les yeux égarés avaient éveillé en lui cette passion. Ce défaut physique s'était joint si fort à cette passion que désormais elle suivait du seul spectacle de personnes myopes et cette association durait longtemps après la première scène qui avait noué cette disgrâce au plaisir de la contempler. Cette inclination qu'aucune raison ne justifiait et qui le portait à préférer des inconnus constitue un préjugé. Mais dans le même temps qu'il rapporte cette enquête, s'opère une catharsis : le récit faisant vivre la scène origielle de nouveau, la fait vivre à nouveau, détache le sentiment de sa cause et libère l'esprit d'une association sur laquelle il n'avait aucune prise. Cette catharsis a demandé de l'entendement qu'il fasse réflexion et qu'il reconnaisse (2) que ce qui jusqu'ici allait de soi était une fausse évidence et un préjugé. Ce sera toujours en : "(...) faisant particulièrement réflexion (...)"(3) que Descartes exercera dans le Discours la suspicion de son entendement pour examiner des matières louches. Par la réflexion l'esprit se mettant à distance de ses croyances s'aperçoit qu'il croit, et la catharsis n'intervient que lorsqu'il sait ce qu'il croit comme il le croit (4), lorsque le savoir a suffisamment compris la croyance et ses causes pour dissoudre le préjugé. Car il ne suffit pas de connaitre le contenu de sa croyance mais encore la façon dont elle est vécue, les comportements qui la traduisent et qu'elle implique, pour provoquer la catharsis. Pour examiner les préjugés, la pensée doit être attentive à ce qu'elle pense (5).

Pour combattre les préjugés la pharmacopée de Descartes dispose d'un principe et du doute. Le principe est transposé du domaine moral et il apparait avec une remarquable constance dans les trois dernières oeuvres philosophiques : "(...) il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompé"(6) ; avec plus de nuances et prenant la formule négativement : "(...) il y aurait de l'imprudence de nous trop fier à ceux qui nous ont trompés, quand même ce n'aurait été

(1) A Chanut, 6 juin 1647, V, 57, 10-27.
(2) ibid., 57, 20-21.
(3) Discours, III, VI, 28, 27-28.
(4) ibid., 23, 21-24.
(5) "En quoi il abuse derechef du mot de préjugé : car, bien qu'on en puisse donner le nom à cette proposition, lorsqu'on la profère sans attention (...)" Cinquièmes Objections, IX, 205, 15-18.
(6) Méditations, I, IX, 14, 14-15, nous soulignons.

qu'une fois (...)"(1) ; plus catégorique et délaissant la "prudence" : "(...) nous avons juste raison de nous défier toujours de ceux qui nous ont une fois trompés"(2). Ce principe doit s'entendre avec la résolution d'entreprendre une fois dans sa vie l'évaluation de ses pensées et la construction du savoir philosophique, puisque là aussi la recherche d'une certitude métaphysique appuiera les plus légères raisons de douter. Il est également l'exact symétrique de celui qui enjoint de suivre les préceptes du Discours, de : "(...) ne manquer pas une seule fois à les observer"(3).

L'épuration des préjugés sera conduite par le doute. Le doute exprime la liberté de la pensée ; une pensée tout entière prévenue ne saurait douter, engoncée dans ses certitudes. Le doute est le regard posé librement sur la connaissance (4) dont il déracinera toutes les erreurs. Son excentricité, son caractère hyperbolique, accroissent sa valeur cathartique : "(...) bien que l'utilité d'un doute si général ne paraisse pas d'abord, elle est toutefois en cela très grande, qu'il nous délivre de toutes sortes de préjugés (...)"(5). En cela il est une propédeutique pour détacher l'esprit des sens. Les plus fortes raisons des Sceptiques que le Discours n' a pas exposé, redoutant les méprises et les confusions, devaient : "(...) accoutumer le lecteur à détacher ses pensées des choses sensibles (...)" (6) ; les Méditations les exploitaient pour ; "(...) préparer les esprits des lecteurs à considérer les choses intellectuelles, et les distinguer des corporelles, à quoi elles (sc. les raisons de douter) m'ont toujours semblé très nécessaires (...)"(7).

En effet le préjugé est une souillure ; aussi faut-il se garder de la lecture des Anciens de peur : "(...) que peut-être certaines erreurs, contractées par leur lecture trop attentive, ne viennent à nous souiller (...)"(8). La connaissance vraie, celle qui procède de l'évidence de la raison, se fait par la : "(...) conception d'un esprit pur et attentif (...)" (9), par une intuition de l'esprit débarrassé des préjugés, indépendante de l'imagination et des sens.

---

(1) Principes,I,IX-2,§4,26,23-24, nous soulignons.
(2) Recherche,X,510,15-16.
(3) Discours,II,VI,18,15.
(4) "(...) je jugeai que, pour tout le reste de mes opinions, je pouvais librement entreprendre de m'en défaire" ibid.,III,28,18-19.
(5) Méditations,IX,9,7-9.
(6) A ***, mars 1637,I,353,12-13.
(7) Troisièmes Objections,IX,133,24-26.
(8) Règles,III,X,366,20-21.
(9) ibid.,368,14-15.

L'ascèse

Les préjugés naissant et puisant leur force des sensations, l'esprit attentif doit veiller à se défaire radicalement de ces fauteurs de trouble.
L'ascèse ne concerne pas le philosophe dans sa vie quotidienne ; elle n'impose aucun ensemble d'exercices ou de privations ; elle ne se traduit pas par un art de vivre. L'ascèse n'est requise que pour la métaphysique, le temps de concevoir clairement et distinctement les premières notions : c'est une ascèse de l'esprit.
L'entendement doit penser et pour cela s'allèger du corps. Le corps est dans le monde ; parce qu'il est une mécanique soumise à la disposition de ses rouages et aux lois de ses ressorts, parce qu'il a une histoire et que les premières impressions se gravent plus aisément en lui, parce qu'il vit dans une société avec ses coutumes, ses appétits et ses passions immobilisent l'entendement pur qui ne connait que le vrai et le faux. Le corps lui ôte de sa liberté par ses interférences, ses douleurs, ses plaisirs, ses préjugés (1). Maintenues depuis l'enfance, comme ces cicatrices que la croissance ne fait qu'étendre et manifester davantage, ses attitudes naïves de croire le monde tel qu'il le sent et les notions premièrement reçues continuent à peser dans la balance des jugements. Les impressions que le corps représente peuvent être chacune parfaitement claires : rien d'obscur dans la douleur qui éveille la conscience (2) ; elles ne sauraient présenter cette distinction qui discerne chaque idée et la fait comprendre. Le corps "offusque" l'âme (3) ; ou encore, il l'empêche de voir la lumière naturelle (4).
L'esprit devra se délivrer des sens importuns. Par précaution il faut : "(...) ne plus se confier si fort (...)"(5) aux sens, et comme pour prévenir toute contamination : "(...) il faut éloigner son esprit des sens (...)" (6), à tout le moins : "(...) il faut en détourner les sens, et dépouiller, autant qu'il pourra se faire, l'imagination de toute impression distincte" (7) et : "(...) détourner la pensée des choses sensibles (...)"(8). Plus radicalement, les Méditations ne seront comprises que de ceux qui : "(...) s'étudient à détacher, autant qu'ils peuvent, leur esprit du commerce des sens (...)"(9), la bonne compréhension des suites de raisons demandent un

(1) A Elisabeth,1 septembre 1645,IV,282,27-29.
(2) Principes,I,IX-2,§46,44,16-17.
(3) ibid., § 47,44,27-28.
(4)"Offusquer. Empêcher (...) d'être vu, obscurcir. Empêcher de voir" Edmond HUGUET Petit glossaire des classiques français du XVII siecle,Paris, Hachette,1907,p.265.
(5) Secondes Objections,IX,126,1.
(6) ibid.,104,1-2.
(7) Règles,XII,X,416,27-28.
(8) A Mersenne,24 décembre 1640,III,267,7.
(9) Secondes objections,IX,123,3-4.

esprit : "(...) entièrement libre de tous préjugés et qui se puissent aisément détacher du commerce des sens"(1). Ainsi l'ascèse qui doit dépêtrer l'esprit du corps et la catharsis qui devait purger par le doute les préjugés se complètent ; les plus fortes raisons des Sceptiques devaient : "(...) par même moyen accoutumer le lecteur à détacher sa pensée des choses sensibles (...)"(2). L'esprit du lecteur doit s' : "(...) abstraire des sens (...)"(3), opération familière depuis la célèbre formule latine : "(...) abducere mentem a sensibus (...)"(4). L'attention commande cette ascèse. Pour le morceau de cire : "Considérons-le attentivement (...)"(5) ; dépouillé de tous ses attributs sensibles qui s'évanouissent ou se changent après l'échauffement, il n'est précisément que quelque chose d'étendu, de flexible et de muable. Ainsi considérer avec attention le morceau de cire c'est se détourner du témoignage des sens pour ne reconnaitre que l'intellection pure. Inversement lorsque l'attention se relâche, l'entendement est obscurci et aveuglé par les images des choses sensibles (6), ce pourquoi les questions métaphysiques ne sont : "(...) parfaitement comprises que par ceux qui sont fort attentifs et qui s'étudient à détacher, autant qu'ils peuvent, leur esprit du commerce des sens (...)"(7).
La métaphysique réclame l'usage de l'entendement seul : la vérité des "choses métaphysiques" ne dépend pas des sens (8). L'imagination qui fait appel aux représentations des sens pour les décomposer et les recomposer à sa guise : "(...) nuit plus qu'elle ne sert pour les Spéculations Méta-physiques"(9). L'imagination ne saurait concevoir une substance qu'étendue, l'infini qu'indéfini ou comme une privation du fini, l'action de l'âme sur le corps qu'à la manière d'un corps pour mouvoir un autre corps. De même que toutes les premières notions de métaphysique : "(...) l'âme ne se conçoit que par l'entendement pur (...)"(10). La faculté du savoir ne saurait avoir une autre nature que celle de l'objet du savoir.
Contre la prégnance des sens et les préjugés de longue date (11) l'attention rencontre trois genres d'obstacles. La première difficulté tient à la nature même de l'âme. Dans la contemplation des choses difficiles, l'esprit se

(1) Méditations,IX,7,4-6.
(2) A ***,mars 1637,I,353,12-13 ; v. A Chahut,1 février 1647,IV,609,30-610,1.
(3) Méditations,IX,11,4.
(4) A Mersenne,mars 1637,I,351,1 ; cf. A Vatier,22 fevrier 1638,I,560,14-16.
(5) Méditations,II,IX,24,14.
(6) ibid.,III,38,5-7.
(7) Secondes Objections,IX,123,2-4,nous soulignons.
(8) ibid.,IX,126,2-3.
(9) A Mersenne,13 novembre 1639,II,622,14-16.
(10) A Elisabeth,28 juin 1643,III,691,22.
(11) Principes,I,IX-2, § 50,46,30.

laisse aisément distraire, comme pour la Divinité nous avonds besoin d' : "(...) une méditation fort attentive, à cause que nous sommes continuellement divertis par la présence des autres objets"(1) et la : "(...) présence des objets sensibles (...)"(2) ne permet pas une attention si attentive que l'esprit puisse s'y arrêter longtemps. L'attention fatigue l'esprit : "(...) <u>notre esprit se fatigue quand il se rend attentif à toutes les choses</u> dont nous jugeons"(3). La méditation attentive ne saurait représenter si vivement les choses intelligibles qu'une impression durable demeure en l'esprit ; au contraire cette lassitude laisse échapper leur contemplation et il faut recourir à une : "(...) longue et fréquente méditation (...)"(4) pour les fixer en habitude. L'esprit est si faible qu'à moins de plonger dans la confusion, cette dépense trop rapide d'efforts pour une attention précaire le privera d'une attention plus vaste, portée simultanément à plusieurs choses (5) : "(...) celui qui a coutume de prêter attention en même temps à plusieurs choses par un acte unique de pensée, a l'esprit confus"(6).

Autres difficultés. Du fait de la faiblesse de l'esprit, l'attention est fugace. Elle ne dure pas : "(...) notre âme ne saurait s'arrêter à considérer longtemps une même chose avec attention (...)"(7), "(...) la nature de l'âme est de n'être quasi qu'un moment attentive à une même chose (...)" (8). Elle n'est pas non plus constante : "(...) je ne puis attacher continuellement mon esprit à une même pensée (...)"(9), "(...) nous ne saurions être continuellement attentifs à même chose (...)"(10), "(...) elle ne saurait y penser toujours avec tant d'attention (...)"(11).

Enfin les objets "purement intelligibles" sont réticents aux efforts produits pour les bien considérer . Les pensées métaphysiques épuisent l'esprit qui les cherche ; l'âme ne : "(...) s'applique à rien avec tant de peine qu'aux choses purement intelligibles (...)"(12).

---

(1) <u>A Chanut</u>,1 fevrier 1647,IV,608,7-9.
(2) <u>ibid.</u>,613,6.
(3) <u>Principes</u>,I,IX-2, §73,60,8-9.
(4) <u>A Elisabeth</u>,15 septembre 1645,IV,296,1.
(5) "(...) car je n'ai point l'esprit assez fort, pour l'employer en même temps à plusieurs choses différentes (...)" <u>A Mersenne</u>,8 octobre 1629,I, 22,9-10 ; <u>cf.</u> <u>Règles</u>,VI,X,385,18-21 ; 386,2-4 ; v. <u>ibid</u>.XIV,452,6-13.
(6) <u>Règles</u>,IX,X,401,2-3.
(7) <u>Principes</u>,I,IX-2, §73,60,10-11.
(8) <u>A Mesland</u>,2 mai 1644,IV,116,6-8.
(9) <u>Méditations</u>,IV,IX,49,21-22 ; <u>cf.</u> <u>ibid</u>. V,55,14-16.
(10) <u>A Elisabeth</u>,15 septembre 1645,IV,295,24-26.
(11) <u>Principes</u>,I,IX-2, §13,30,33-34.
(12) <u>ibid.</u>,I, §73, 60,12-13.

L'attention qui ne peut se soutenir dans la contemplation des choses que l'esprit veut connaître encourage la précipitation des jugements.
La division du monde en deux sortes d'esprits, les modestes et les maladroits, illustre les deux principaux défauts que doit combattre l'attention.
Prévention et précipitation sont d'abord des attitudes de pensée, des comportements, des traits psychologiques donc. La règle XII dénonce les "présomptueux" qui assènent leurs conjectures comme de très véritables démonstrations, visionnaires de vérités obscures noyées dans d'éloquents discours, et dont ils ignorent tout (1). Ils ne : "(...) se peuvent empêcher de précipiter leurs jugements (...)"(2) ceux qui : "(...) se croyant plus habiles qu'ils ne sont (...)"(3) manquent de "patience" pour suivre l'ordre. Leur "ardeur" les fait conclure trop hâtivement (4) pour ne pas tirer des conséquences incertaines de principes seulement probables.

La précipitation pèche contre l'ordre et contre l'évidence. Le jugement est porté avant la connaissance claire et distincte : "(...) si bien qu'ils (sc. les plus ardents qui se hâtent trop) reçoivent souvent des principes qui ne sont pas évidents (...)"(5). Le travers commun de tous les hommes qui : "(...) donnent leur attention aux paroles plutôt qu'aux choses (...)" (6) s'exacerbe chez ceux qui précipitent leurs jugements ; ils se satisfont des mots : "(...) assujettissant leurs conceptions à certains mots (...) ils ont coutume de beaucoup discourir en parlant fort conséquemment (...)"(7); ils préfèrent deviner (8) que suivre l'ordre. N'ayant aucun souci de l'évidence leurs jugements sont inconséquents ; la précipitation ne respecte plus l'ordre des pensées, des choses les plus simples aux sciences les plus élevées. Ces esprits ardents n'ont pas : "(...) assez de patience pour conduire par ordre toutes leurs pensées (...)" (9). Leurs jugements ne reposant sur aucun fondement (10), sur aucun principe fermement assuré : "(...) ils en tirent des conséquences incertaines"(11).
L'attention s'efforce de se rendre immédiatement présente la chose (12) ; partant un esprit attentif ne saurait se tromper (13). L'entendement pur

(1) Règles, XII, X, 428, 2-10.
(2) Discours, II, VI, 15, 18-19.
(3) ibid., 15, 17-18.
(4) Principes, lettre-préface, IX-2, 13, 2-3.
(5) ibid., 13, 3-4.
(6) ibid., I, 74, 60, 31-32.
(7) Règles, XII, X, 428, 8-9.
(8) ibid., II, 365, 24-366, 3 ; IV, 371, 15-21 ; X, 405, 2-4 ; XIII, 434, 17-24.
(9) Discours, II, VI, 15, 19-20.
(10) "(...) ils établissent des jugements avec précipitation et sans aucun fondement" Règles, II, X, 365, 21-22.
(11) Principes, IX-2, lettre-préface, 13, 4-5.
(12) v. Règles, XVI, X, 454, 10-11.
(13) "(...) à moins d'inattention il ne parait pas possible qu'un homme s'y trompe" ibid., II, 365, 21-22.

affrontant la chose par delà les sens et l'imagination en une intuition évidente. Si jusqu'à Descartes, nul n'a reconnu ses raisons métaphysiques, ce n'était que : "(...) faute de jeter plus tôt les yeux du bon côté, et d'arrêter sa pensée sur les mêmes considérations (...)"(1). Aussi dans le dialogue propédeutique, Recherche de la vérité, Eudoxe l'homme de la droite opinion guidant Poliandre dans ses premiers pas de philosophe lui commande l'attention pour progresser (2). La métaphysique, exercice de l'entendement pur, est réglée par l'attention : il faut d'abord : "(...) employer mon attention à douter (...)"(3), puis : "(...) distinguer attentivement (...)" (4) les notions des choses simples ; "(...) réfléchir attentivement aux vérités qu'on a trouvées (...)"(5) et : "(...) considérer les choses avec attention"(6). Ce n'est que dans la plus grande attention que l'esprit découvrira les vérités métaphysiques.
Que l'attention soit le temps de la présence, ses rapports avec la mémoire le confirment. Sitôt que l'attention se relâche et ne tient plus si présentes les notions, la mémoire la supplée (7). Chaque attention qui s'évanouit imprime un souvenir. Comme la mémoire est fragile et que l'attention ne saurait durer, il faut fortifier la mémoire par une : "(...) méditation attentive et souvent réitérée (...)"(8) afin qu'elle puisse s'attacher chaque notion que l'attention laisse échapper. C'est l'attention elle-même qui sauvegarde les souvenirs qui s'effacent lorsque l'écriture n'en conserve aucune trace (9), qui rend de nouveau présent ce qui sombrait dans l'oubli. Les notions qui exigent une attention continue ne devront jamais être confiées à la mémoire, leur présence doit demeurer constante en l'esprit.

Ainsi résolue à penser, à penser vraiment, à penser seulement, épurée des vices des sens et de l'imagination, libérée des deux travers majeurs, la prévention et la précipitation, la pensée pure seulement attentive à ce qu'elle pense doit auparavant s'exercer. Les mauvaises habitudes chassées, il lui faut, comme en se jouant, en acquérir de meilleures qui, rapportées aux sciences et à la métaphysique, découvriront l'évidence.

---

(1) Recherche,X,497,7-9.
(2) "Prêtez-moi seulement votre attention, et je vous mènerai plus loin que vous ne pensez" ibid.,Al,II,1122 ; cf. p.1123.
(3) ibid.,X,514,3 ; cf. Règles,VIII,X,396,5-6.
(4) Règles,XII,X,417,16-17 ; v. ibid.,426,24-427,3.
(5) ibid.,VI,384,15-16 ; cf. ibid.,387,5-7.
(6) Secondes Objections,IX,123,12.
(7) Règles,XII,X,417,7-9 ; cf. Principes,I,IX-2,§ 13,30,33-34.
(8) Méditations,IV,IX,49,22-23.
(9) Règles,XVI,X,454,22-25 ; v. 458,9-11.

2 Le schématisme

Pour penser selon l'évidence, la raison doit se défaire d'habitudes déraisonnables qu'elle dénonce comme l'usage des sens et de l'imagination en métaphysique, et d'habitudes irraisonnées qu'elle n'aperçoit pas comme l'immixtion des préjugés dans les raisonnements. La volonté n'y suffit pas. L'acquisition d'autres habitudes, raisonnables celles-là, peuvent seules les combattre et redresser la raison par le dressage de la mémoire et des exercices propédeutiques.

Le dressage de la mémoire

La résolution de se conduire se heurte à la nature de l'homme, composé d'âme et de corps ; "(...) ce n'est pas toujours la volonté d'exciter en nous quelque mouvement, ou quelque autre effet, qui peut faire que nous l'excitons (...)"(1). La nature a tellement disposé et joint les pensées aux mouvements et les habitudes les ont si fort imprimés que la volonté ne peut commander immédiatement tous les effets, qui ne manquent pourtant pas d'accompagner quelques autres de ses décisions. C'est en vain que nous voudrions dilater la pupille de nos yeux, qui se dilate naturellemnt lorsque nous voulons voir un objet au loin (2). Nous réalisons par l'habitude ce que notre volonté ne peut accomplir : nous parlons sans vouloir mouvoir chacun des muscles néssaires à l'élocution, et pourtant lorsque nous voulons exprimer notre pensée et que nous portons notre attention au sens des mots, les lèvres et la langue se remuent. L'âme n'est pas dans le corps comme un pilote en son navire ; l'habitude, depuis l'apprentissage de la parole, a lié les mouvements des organes de la phonation aux pensées que nous pouvons proférer. L'habitude se sert bien mieux des agencements naturels que ne peut le faire la volonté ; la volonté ne peut décider que là où l'habitude a su ordonner les dispositions naturelles.
Mais la nature ne fige aucune fonction, sa plasticité est telle qu'une habitude se perd, se change ou s'acquiert. La surprise peut ôter une disposition, comme l'inclination pour un mets cesse à la découverte inopinée de choses qui répugnent (3). Les mêmes circonstances peuvent produire de

(1) Passions, I, XI, §44, 361, 20-22.
(2) ibid., 361, 25-362, 5.
(3) ibid., §50, 369, 19-25.

tout autres effets : un chien de chasse s'immobilise à la vue d'une proie mais s'y précipite au bruit du fusil, toutes actions contraires aux inclinations naturelles (1). Une habitude s'acquiert comme le montre l'apprentissage de la parole. L'apprentissage demeure en continuité avec la nature puisqu'il ne développe que des prédispositions : l'homme peut parler avant de savoir parler ; qu'il le sache ou non, toutes les fonctions existent et attendent. Avec l'apprentissage, l'habitude complète la nature en lui donnant les moyens de tous les projets inscrits en elle depuis la naissance. Mais rien ne témoigne davantage de la plasticité de la nature et de la mobilité des dispositions qui semblaient joindre lesmouvements de la glande pinéale aux pensées, depuis l'enfance et pour jamais, que le dressage des animaux.

L'"industrie" peut remplacer un comportement ordinaire par un autre. La succession maintes fois répétées de phénomènes naturellement indépendants ôtera d'abord la surprise qui provient d'une attente trompée, puis suscitera une attente conforme à l'observation de cette nouvelle séquence de phénomènes. Ces comportements artificiellement provoqués répondront exactement aux exigences de cette nouvelle réalité. Descartes anticipe sur Pavlov. Un chien naturellement indifférent au son du violon, mais régulièrement fouetté après chaque séance, se mattra à geindre dès qu'il l'entendra (2).

De même pour conduire son esprit comme il convient en métaphysique, de telles expériences devront être souvent réitérées pour acquérir certaines habitudes et de bonnes manières de penser.

Les exercices propédeutiques

Ce sont des jeux et des exercices sur des choses simples et faciles qui valoriseront et consolideront les bonnes manières de penser.

Dans toutes les questions de "peu de poids" (3) que les hommes se proposent: jeux sur les mots et jeux sur les nombres, la solution se trouve plus aisément par l'emploi de certaines procédures que par la bonne fortune.

Leur résolution servira de modèle pour la résolution de toutes les autres difficultés qui se rencontrent dans la recherche.

L'art de bien penser tient dans une méthode. Anagrammes, énigmes et messages chiffrés servent d'exemples ou de termes de comparaison pour exposer les

(1) Passions, I, XI, § 50, 370, 1-8.
(2) A Mersenne, 18 mars 1630, I, 134, 8-11.
(3) Règles, VII, X, 391, 16.

procédures vérifiantes qui toutes convergent ici vers le respect de l'ordre. "(...) ainsi si l'on veut faire la meilleure anagramme (...)"(1), la méthode consiste seulement : "(...) dans cette disposition de l'ordre (...)" (2) ; il suffira qu' : "(...) on se propose un tel ordre (...)"(3) que toutes les transpositions des lettres ne soient parcourues qu'une seule fois, qu'elles soient distribuées en classes, et qu'au vu de cet ordre un calcul des chances apprenne lesquelles sont les plus propices à la découverte désirée.

De même, une écriture chiffrée ne dévoile son sens que par : "(...) l'observation constante de l'ordre (...)"(4), une disposition (5) et la construction d'un ordre (6). Toutes les présomptions sur chaque signe, chaque mot et chaque phrase seront ainsi si bien disposées et dénombrées que tout ce qui s'en peut déduire apparaîtra.

Pourtant si de l'anagramme à l'écriture chiffrée le précepte demeure le concept s'altère. L'ordre méthodique dans le message codé débrouille un ordre ; ordre préexistant et unique que l'auteur du message aura délibéré. Qui l'aura percé méthodiquement sera convaincu d'en savoir autant que son auteur, tant il est peu probable qu'un même hiéroglyphe, et à plus forte raison, un même texte se lisent de deux façons (7). L'ordre méthodique ici découvre un ordre, il ne le trouve pas mais le retrouve. Dans les jeux de nombres aussi : "(...) rien n'y reste caché (...)"(8) ; élaborés par des hommes, ils ne sauraient résister à une enquête ordonnée (9). Au rebours dans l'anagramme l'ordre méthodique inventorie tous les ordres possibles et invente l'ordre : il faut faire : "(...) la meilleure anagramme (...)" (10). L'ordre découvert se forge et il est contingent puisqu'il dépend du choix qui l'élit : la méthode ne saurait décider du meilleur . Mais aussi bien dans les messages chiffrés que pour les anagrammes, l'ordre méthodique parcourt tous les ordres possibles, les aligne et les classe (11). Et qui s'amuse à ces devinettes non seulement se convainc de la nécessité de suivre l'ordre mais encore acquiert l'habitude de toujours procéder de telle sorte qu'en toutes les rencontres il ne manquepas d'ordonner les difficultés ;

---

(1) Règles,VII,X,391,18-19.
(2) ibid.,391,18.
(3) ibid.,391,22-23.
(4) ibid.,X,404,23.
(5) ibid.,405,1.
(6) ibid., 404,27.
(7) Principes,IV,IX-2,§ 205,323,22-29.
(8) Règles,X,X,404,16.
(9) ibiD.,404,17.
(10) ibid.,VII,391,18, nous soulignons.
(11) ibid.,X,404,17-20.

cultivant toujours l'adresse humaine qui n'est autre que l'observation rigoureuse d: l'ordre (1).

Des arts mécaniques se rangent parmi les exercices propédeutiques (2). L'ordre de la connaissance commande de commencer par les arts les moins importants et lesplus simples et se trouve ainsi renforcé par ces mêmes disciplines qui enseignent comment suivre l'ordre. Ces activités manuelles illustrent clairement ce qu'est le schématisme : elles sont autant de comportements réglés qui, transposés, apprennent certaines attitudes de pensée et qui par leur répétition monotone les transforment en habitudes. Un jugement est une idée de l'entendement que la volonté librement affirme ou nie pour vraie ; penser est donc un faire et ce sont de bonnes manières de faire qui apprennent à bien faire. Bien penser exige un savoir faire dont la pratique des arts du tissage et de la broderie peut donner une première expérience : la nécessaire observation de l'ordre, l'entrelacement des fils, la diversité des lacis qui produit autant de chiffres divers sont les premiers pas de l'esprit pour nouer les raisons éparses en un raisonnement suivi et conséquent. Ces activités manuelles polissent l'attention et lui impriment certaines dispositions qui seront requises par l'entreprise intellectuelle. Dans ces disciplines l'ordre ne doit ni se trouver ni se retrouver mais seulement se respecter. Pourtant la monotonie et la répétition des gestes et des techniques du tissage et de la broderie engendrent la multiplicité des tissus et de leur forme : la nouveauté provient non de procédés chaque fois différents mais de l'usage à différents endroits de la trame des mêmes procédés. La nouveauté procède de la variation : de même en métaphysique, le passage du simple au complexe se fera par l'entrecroisement des diverses déductions à partir des mêmes natures simples et non point, comme la scolastique, par le recours à des notions différentes, supplémentaires, partant superflues, lorsqu'un phénomène parait échapper au pouvoir de l'entendement.

Les jeux de nombres et l'Arithmétique sont cités conjointement à rang égal avec les arts (3). En effet les uns comme les autres exercent l'esprit, ils ne consistent qu'en une pratique qui ne saurait être avantageuse si elle n'est pas singulière. Ces exercices cherchent à faire parvenir l'esprit à l'autonomie : il doit suivre ses propres inventions et non celles d'autrui fussent-elles plus exactes. L'erreur même, si elle est reconnue et comprise,

---

(1) Règles,X,X,404,20-21.
(2) ibid.,404,8-12.
(3) ibid.,404,13-14.

c'est-à-dire replacée et examinée de nouveau dans les chaînes de raisons dont elle se conclut, recèle une valeur propédeutique. Que l'arithmétique soit jointe aux jeux de nombres ne doit pas surprendre : il est moins question d'une recherche approfondie que de "difficultés" comme anecdotiques et dont le résultat vaut moins pour lui-même que pour la peine et l'attention qu'il a demandées (1). La parenté des méthodes de géométrie et de métaphysique profitera à qui se sera frotté d'abord aux raisonnements mathématiques avant d'employer son attention à des matières plus relevées. Ces jeux de nombres sont le visage cartésien de la maxime du fronton de l'Académie : "Nul n'entre ici s'il n'est géomètre"(2).
Que ce soit en multipliant les ordres possibles pour chercher la meilleure anagramme ou que ce soit en multipliant les rapports de l'esprit à l'ordre (découvrir, inventer, respecter) ces artifices et ces arts ont pour intérêt ultime de montrer que des ordres divers ne sont pas du désordre, que l'ordre est toujours identique quelque soit les disciplines et ses usages, tour à tour normatif (arts) et heuristique (jeux de mots) et que la rigueur du vrai procède de la rigueur mise dans l'observation de l'ordre.

Les rencontres des choses qui se présentent, des choses faciles constituent le dernier registre des exercices par lesquels l'esprit se forme.
L'expérience acquise par un long usage sur des choses faciles accroit l'habileté et l'adresse, principales qualités dont l'esprit doit se doter pour suivre la méthode. Aussi les mathématiques ne contribueraient à cet apprentissage que pour les occasions d'exercer les règles de la vraie logique : "(...) touchant des questions faciles et simples, comme sont celles des Mathématiques"(3). Ce sera : "(...) comme par jeu (...)"(4) mais "(...) à force d'art et de pratique (...)"(5) ; l'esprit pratiquera : "(...) les plus faciles, mais avec méthode (...)" et ce afin de s' : "(...) accoutumer à pénétrer toujours par des chemins ouverts et connus (...)"(6).
Cette fréquentation personnelle et active des choses faciles servira plus utilement que toutes autres recommandations (7) ; l'ordre est une manière de faire qu'une pratique experte répétée peut muer en habitude (8). La considération des choses : "(...) très petites et les plus aisées (...)" à connaitre stimule le bon exercice de l'intuitus : "(...) pour nous

(1) Discours,III,VI,29,23-26.
(2) "Nous souhaiterions rencontrer ici un lecteur incliné à l'étude de l'Arithmétique et de la Géométrie (...)" Règles,XIV,X,442,1-2 ;cf. 442,9-10.
(3) Principes,IX-2,lettre-préface,14,3-5.
(4) "Quasi ludentes"Règles,X,X,405,15.
(5) ibid.,IX,402,3,
(6) ibid.,nous soulignons.
(7) Géométrie,III, 464,11-16.
(8) Discours,VI,VI,72,4-5.

<u>accoutumer</u> <u>à</u> <u>la</u> <u>fin</u> <u>à</u> <u>regarder</u> <u>la</u> <u>vérité</u> <u>avec</u> <u>distinction</u> <u>et</u> <u>transparence</u>" (1). De même que les artisans ont acquis par l'usage d'ouvrages minutieux une acuité visuelle qui peut leur servir dans l'éxécution de travaux plus minutieux encore, de même ceux qui veulent connaître occupent leur pensée : "(...) toujours entière à considérer quelques autres (<u>sc</u>..objets) très simples et très aisés (...)"(2) et acquièrent ainsi une intuition perspicace. L'opération préparatoire à l'intuition, la distinction doit se travailler ; "(...) les choses connues très facilement et les premières (...)", "(...) ceux qui réfléchissent avec attention et distinguent avec adresse peuvent en trouver de nombreuses dans d'autres disciplines encore"(3). La seconde propriété de l'intuition qui permettra la liaison des inférences d'un raisonnement, un "regard" panoramique sur la chaîne entière des raisons, la <u>sagacitas</u>, réclame un semblable entraînement et une accoutumance pour embrasser dans la pensée des objets peu nombreux et simples (4).

Le départ fait entre choses simples et les autres choses est illusoire ; il est le défaut introduit par une perspective qui voit dans les premières le champ clos d'entraînement des opérations d'une connaissance qui ne trouve qu'avec les autres ses objets véritables. Il n'existe pas deux connaissances : la connaissance des choses simples n'est pas un simple rôdage des opérations cognitives et la connaissance des autres choses n'est pas la seule connaissance. Le troisième précepte de la Méthode prescrit : "(...) de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et lesplus aisés à connaître, pour monter peu à peu, comme par degrés, jusques à la connaissance des plus composés (...)"(5). Pour commencer à savoir il faut connaître les choses simples tant pour apprendre ce qu'est savoir, pour s'exercer à discerner, joindre et "regarder"(6) que pour enter sur celles-ci le savoir des autres : "(...) on doit déduire les sciences même les plus cachées non point de choses grandes et obscures, mais seulement des faciles et des plus aisées à rencontrer" (7).

Il faut se garder d'une méprise : les choses simples les premières connues ne sont pas les choses qui se présentent à l'esprit les premières, les premières venues (8), venues on ne sait d'où, sans attache aux propositions dont leur connaissance procèderait. Aini les sensations : pour pressantes qu'elles soient, pour immédiates que paraissent leurs repésentations

(1) <u>Règles</u>,IX,X,400,13-15.
(2) <u>ibid</u>.,401,9-10.
(3) <u>ibid</u>.,VI,387,5-7.
(4) <u>ibid</u>.,IX,401,26-402,1.
(5) <u>Discours</u>,II,VI,18,27-31.
(6) <u>Règles</u>,IV,X,378,26-379,3.
(7) <u>ibid</u>.,IX,402,5-7.
(8) <u>Discours</u>,II,VI,21,27-30.

et quelque enclins que nous soyons à les reconnaître pour vraies, ne sont véritables qu'en ce qu'elles sont pensées, pour ce qu'elles ont de pensé. Pour se présenter la première une chose ne bénéficie pour cela d'aucune présomption de certitude : le premier venu n'est pas le plus immédiat et le plus évident. Il faut raisonner sur les choses qui se présentent (1) ; les choses connues les premières ne sont pas les choses premièrement connues ; inscrites dans la chaîne du savoir, reliées aux choses simples, leur vérité est de raison.

La connaissance des choses simples n'est pas simplement une préparation ; les choses les plus simples sont les premières choses que le regard mettra en évidence et sur lesquelles s'appuiera le savoir.

Entraîné à penser, l'esprit saura se conduire pour parvenir à l'évidence. il lui faut méditer.

3 La méditation

La méditation est la troisième étape du raffinage de la pensée avant l'intuition de l'idée claire et distincte. Le traité de métaphysique de Descartes adopte la forme de six Méditations (2) soulignant de la sorte l'importance de cette technique de pensée.

Origines et influences

Descartes a sans doute été guidé dans le choix de cette technique par l'éducation dispensée à La Flèche, collège tenu par des Jésuites. Ses Méditations sont imprégnées de l'influende chrétienne qui a mis en place plusieurs techniques de méditation.

Parmi les plus proches, les Exercices spirituels de Loyola. Quelques pratiques se peuvent comparer à la méditation cartésienne, avec quelques nuances toutefois, préservant l'originalité philosophique. La "composition de lieu"

---

(1) "Car, pour le commencement, il vaut mieux ne se servir que de celles (sc. les expériences) qui se présentent d'elles-mêmes à nos sens, et que nous ne saurions ignorer, pourvu que nous y fassions tant soit peu de réflexion (...)" Discours,VI,VI,63,20-24,nous soulignons; cf. II,12,30-13,1.

(2) "Je n'y ai point mis de titre, mais il me semble que le plus propre sera de mettre Renati Descartes Meditationes de prima Philosophia (...)" A Mersenne, 11 novembre 1640,III,235,13-15.

est tout à la fois un exercice de l'attention et une ascèse cherchant à extraire l'âme de son corps. Le retraitant novice essaie de se représenter une scène ou un site ; par exemple : "Considérer le chemin de Béthanie à Jérusalem : est-il large, étroit, en plaine ?" ou bien : "Comment Notre-Dame enceinte d'environ neuf mois - ainsi qu'on le peut méditer pieusement- assise sur une ânesse, et Joseph et une servante, celle-ci tirant un boeuf, ont quitté Nazareth pour aller à Bethléem payer le tribut imposé par César à toutes ces régions"(1). Le retraitant plus avancé s'essaiera à une technique d'extraction de l'âme hors du corps afin de mieux se figurer en retour la misère de son état, captive de son conjoint terrestre : "Considerer mon âme incarcérée dans ce corps corruptible et tout le composé dans cette vallée, comme exilé au milieu de bêtes brutes"(2). Affinée, cette technique est une transmigration de l'âme qui se projette hors du corps, et un mimétisme des attitudes du Christ, qui s'insère dans la vie quotidienne du retraitant. Soit le repas ; l'esprit ne doit pas être : "(...) tout entier attentif à ce qu'on mange (...)", mais : "(...) pendant que la personne mange, qu'elle imagine voir le Christ notre Seigneur manger avec ses apôtres, comment il boit et comment il parle ; et qu'elle essaie de l'imiter" (3). Cependant la méditation cartésienne s'en distingue ; il s'agit là d'un effort de l'imagination soutenue, pour les fidèles peu habiles ou peu habitués, par des gravures ; de même son schématisme reste corporel, au rebours de celui de Descartes.

Peut-être les Confessions de saint Augustin (mais lui étaient-elles famlilères ?) ont-elles pesé dans l'élaboration de cette manière de penser ; et plus généralement la prière n'est certainement pas étrangère à cette forme de recueillement décrite au début de la troisième Méditation (4). Elle se rapproche de l'extase, l'extase mystique (5), mais aussi l'extase du chaman. Par quelques aspects, la méditation cartésienne rappelle le chamanisme de Socrate (6) : Descartes s'enferme dans un poêle en Allemagne et Socrate trouve retraite sous le : "(...) porche des voisins, où il est en plant (...)"(7) ; il a coutume : "(...) de parfois s'écarter ainsi et

(1)cité par Alain GUILLERMOU Saint Ignace de Loyola et la Compagnie de Jésus, Paris, Seuil, 1960, 82.
(2) ibid., p. 84.
(3) ibid., p. 95.
(4) Méditations, III, IX, 27, 3-9.
(5) "(...) car on voit que, lorsqu'elle (sc. l'âme) est divertie par une extase ou forte contemplation,, tout le corps demeure sans sentiment, encore qu'il ait divers objets qui le touchent" Dioptrique, IV, VI, 109, 7-10.
(6) Banquet, 174 d - 175 B.
(7) ibid., 175 a.

de rester en plant là où d'aventure il se trouve"(1). Mais alors que Socrate est parfois visité par le divin, Descartes fait effort sur lui-même pour atteindre le vrai.
Cet effort s'inscrit dans un processus temporel, les six journées dont se composent les Méditations.

Le temps de la méditation

Le principal trait de la méditation, c'est sa grande consommation de temps. Elle suit le chemin de plusieurs temps : le temps d'avant la méditation, le temps de lire les Méditations et le temps de méditer. Mais ces chemins s'entrecroisent et même fusionnent.
Le temps d'avant la méditation est certes un temps d'éparpillement et de déceptions comme la première partie du Discours le rappelle. C'est également un temps de répit et de maturation : avant de pouvoir méditer sérieusement, il faut avoir : "(...) atteint un âge bien plus mûr que celui de vingt-trois ans, que j'avais alors (...)"(2), "(...) un âge qui fût si mûr, que je n'en puisse espérer d'autre après lui auquel je fusse plus propre à l'exécuter (...)"(3). Ce laps de temps est nécessaire à l'acquisition des bonnes manières de penser (4) ; c est le temps de l'exercice de l'entendement seul, débarrassé de l'agitation des sens, de l'aide de l'imagination, temps auquel Descartes pourtant a consacré : "(...) fort peu d'heures, par an (...)"(5). C'est que ce temps n'est pas quantifiable, la somme des heures consacrées à la pure spéculation métaphysique est un chiffre vain : il ne se mesure pas : "(...) nous ne devons pas mesurer le temps que nous avons pu employer à nous instruire, par le nombre des heures que nous avons eues à nous (...)"(6). C'est un temps qualitatif conquis sur la faiblesse de l'esprit, lequel a souvent besoin de relâche : "(...) afin qu'il puisse employer utilement quelques moments en la recherche de la vérité (...)"(7).
Un autre temps, c'est celui de la lecture des Méditations et de leur rumination : "(...) en s'arrêtant assez longtemps sur cette méditation, on

(1) Banquet, 175 b.
(2) Discours,II,VI,22,7-8.
(3) Méditations,I,IX,13,12-14.
(4) "(...) et que je n'eusse, auparavant, employé beaucoup de temps à m'y préparer (...)" Discours,II,VI,22,8-10.
(5) A Elisabeth, 28 juin 1643,III,692,29-30.
(6) A Elisabeth, 6 octobre 1645,IV,307,7-9.
(7) ibid.,307,4-5.

acquiert peu à peu une connaissance très claire (...)"(1) de la nature intellectuelle. Chacune des six Méditations est une station; où le lecteur doit faire halte : pour la première : "(...) je voudrais que les Lecteurs n'employassent pas seulement le peu de temps qu'il faut pour la lire, mais quelques mois, ou du moins quelques semaines, à considérer les choses dont elle traite, auparavant que de passer outre (...)"(2). La correspondance de mai 1640 à août 1641 insiste sur le temps nécessaire à comprendre le traité de métaphysique pour ensuite formuler des objections pertinentes. A Mersenne il fait savoir qu'il serait : "(...) bien aise qu'on prenne du temps pour les faire (sc. les objections aux Méditations) ; car il importe peu que ce Traité soit encore deux ou trois ans être divulgué"(3) ; il s'étonne que son correspondant lui promette des objections de divers théologiens d'ici huit jours : "(...)à cause que je me suis persuadé qu'il fallait plus de temps pour y remarquer tout ce qui y est (...)"(4) ; "(...) j'ai seulement à vous prier qu'on ne se hâte point (...)"(5) de lire les Méditations et de faire parvenir des avis contradictoires, et puisque le père Gibieuf : "(...) veut m'écrire et faire voir mes Méditations à leur Général, je dois attendre cela, et je serai bien aise qu'ils ne se hâtent point"(6). Il s'emporte contre les auteurs des Secondes Objections (en fait, Mersenne lui-même) qui lui semblent n'avoir pas compris ce qu'il a écrit et : (....) ne l'avoir lu qu'en courant la poste (...)"(7).
Mais tous ces temps gravitent autour d'un temps originel et original : celui de la méditation, temps fractionné en six journées ; temps qui s'immobilise : "(...) il sera bon que je m'arrête un peu en cet endroit, afin que, par la longueur de ma méditation, j'imprime plus profondément en ma mémoire cette nouvelle connaissance"(8) ; "Mais auparavant que j'examine cela plus soigneusement, et que je passe à la considération des autres vérités que l'on en peut recueillir, il me semble très à propos de m'arrêter quelque temps (...)"(9) ; temps qui se reprend : "La Méditation que je fis hier m'a rempli l'esprit de tant de doutes, qu'il n'est plus désormais en ma puissance de les oublier"(10) ; temps circulaire qui se répète et s'approfondit : "Je me suis tellement accoutumé ces jours passés à détacher

(1) A ****, mars 1637,I,353,20-22.
(2) Secondes Objections,IX,103,27-31.
(3) A Mersenne,24 décembre 1640,III,267,11-13.
(4) ibid.,265,18-20.
(5) A Mersenne,31 décembre 1640,III,272,19.
(6) ibid.,276,26-277,1.
(7) A Mersenne,28 janvier 1641,III,293,8.
(8) Méditations,II,IX,26,36-39.
(9) ibid.,III,41,34-36.
(10) ibid.,18,27-28.

mon esprit des sens (...)"(1).
C'est un temps modèle et un temps que la lecture doit imiter et reproduire pour pénétrer le sens des Méditations : la méditation est un parcours que chacun doit reprendre et mener à son terme. C'est le sens de la mise en scène de la première partie du Discours, où l'acteur Descartes est la figure historique de l'inquiétude philosophique telle que les Méditations l'exposeront.

Les retraits

Parodiant Agathon (2), le lecteur est fondé à se demander : mais où est Descartes ? En effet, la méditation est une retraite hors de la société et du commerce de l'imagination, hors du corps et des sens, hors des opinions reçues.
Philosophe aux deux visages, Descartes est autant l'homme de la lumière traquant le faux secret (3) que l'homme de l'ombre. Il affectionne le retrait, le masque avec lequel il s'avance sur la scène où se joue le spectacle du monde (4), masque qu'il retire à l'envi des imposteurs (5), la toile derrière laquelle il écoute ce qui se dit de lui (6), la lettre où sans se découvrir, il cherche à surprendre les bruits qui courent sur son compte (7), lettre par laquelle il annonce un traité, promet un cours et puis se rétracte. Il se dissimule, il brouille les pistes et multiplie les fausses adresses (8) ; il se cache de ceux-là mêmes qu'il souhaite voir venir travailler avec lui (9).

(1) Méditations,IV,IX,42,9-10.
(2) Banquet, 175 a.
(3) A Mersenne,20 novembre 1629,I,78,8-10.
(4) Cogitationes Privatae,X,213,4-7.
(5) Septièmes Objections,VII,454,5-6.
(6) "Au reste je vous prie de n'en parler à personne du monde ; car j'ai résolu de l'exposer en public, comme un échantillon de ma Philosophie, et d'être caché derrière le tableau pour écouter ce qu'on en dira" A Mersenne, 8 octobre 1629,I,23,23-26.
(7) A Mersenne,18 mars 1630,I,135,6-10;A Mersenne,23 novembre 1646,V,566,9-12; v. A ***, aout 1638,II,348,13-18 ; A Mersenne,11 octobre 1638,II,398,10-15.
(8) "(...) lorsqu'il écrivait à ses amis (...) il datait ordinairement ses lettres non pas du lieu où il demeurait, mais de quelques villes comme Amsterdam, Leyde, où il était assuré qu'on ne le trouverait pas" Adrien BAILLET, Vie de Monsieur Descartes,Paris,1691, in AI,I,p.207.
(9) "(...) car je me soucie pas tant qu'on soupçonne où je suis, pourvu qu'on ne sache point l'endroit assurément (...)"A Mersenne,4 mars 1630, I,125,15-17 ; "(...) je ne manquerai de vous faire toujours savoir les lieux où je serai, pourvu, s'il vous plait, que vous n'en parliez point (...)" A Mersenne,15 avril 1630,I,136,11-13 ; v. A Ferrier,18 juin 1629,I,15,8-10.

Ce mystère autour de sa demeure fait partie d'une prophylaxie : le retrait aux Pays-Bas est volontaire et s'inscrit dans une stratégie de paix et de quiétude (1) ; lui-même évoque cette retraite : "(...)) parmi la foule d'un grand peuple fort actif, at plus soigneux de ses propres affaires, que curieux de celles d'autrui (...)", si bien que : "(...) sans manquer d'aucune des commodités qui sont dans les villes les plus fréquentées, j'ai pu vivre aussi solitaire et retiré que dans les déserts les plus écartés"(2). Descartes, selon l'heureuse expression de Jean Grenier évoquant le portrait autobiographique du Discours, : "(...) a livré complètement sa vie pour pouvoir garder pour lui seul son esprit"(3). La vie commune embarrasse l'esprit vite : "(...) lassé par l'attention que requert le tracas de la vie"(4) ; mais surtout le commerce avec les hommes cultive une faculté néfaste à la conception pure : l'imagination (5). La promiscuité nuit au philosophe, et l'isolement, retrait hors de la société est aussi un retrait hors des fausses raisons, des opinions communes. La méditation est un repli de la pensée sur elle-même (6) ; rejetant les préjugés, elle suppose leur catharsis.

Le retrait c'est surtout la distance introduite à l'égard des sens. La méditation est ascèse et suppose de la part du lecteur le même effort d'abstraction hors du corps : "(...) pour bien entendre les choses immatérielles ou métaphysiques, il faut éloigner son esprit des sens (...)" (7), elles ne sont comprises que par ceux : "(...) qui s'étudient à détacher, autant qu'ils peuvent, leur esprit du commerce des sens (...)"(8). La force desraisons exposées dans les Méditations : "(...) dépend principalement de ce qu'on se doit détourner la pensée des choses sensibles (...)"(9). Mais il faut distinguer deux processus : celui de la compréhension du texte des Méditations qui, certes, exige cette abstaction, et celui de la méditation en train de se vivre et de s'écrire et qui est l'effort de l'entendement pur (10). Qu'un : "(...) petit enfant médite dans le ventre de sa mère sur

---

(1) "(...) cela me donnera occasion de pouvoir d'autant plus tôt retourner en ma solitude, hors de laquelle il est difficile que je puisse rien avancer en la recherche de la vérité ; et c'est en cela que consiste mon principal bien en cette vie" A Elisabeth, 6 octobre 1649, V, 430, 22-26 ; cf. par exemple A Balzac, 5 mai 1631, I, 203, 14-26 ; A Mersenne, avril 1634, I, 285, 30-286, 3....
(2) Discours, III, VI, 31, 8-13.
(3) Jean GRENIER Les îles, Paris, Gallimard, L'imaginaire, 1977, p.68.
(4) A Elisabeth, 28 juin 1643, III, 267, 6-7.
(5) "(...) cet air (sc. l'air de Paris) me dispose à concevoir des chimères au lieu de pensées de philosophe. J'y vois tant d'autres personnes qui se trompent en leurs opinions et en leurs calculs, qu'il me semble que c'est une maladie universelle" A Chanut, mai 1648, V, 183, 14-18.
(6) Méditations, II, IX, 25, 7-8.
(7) Secondes objections, IX, 103, 41-104, 2.
(8) ibid., 123, 3-4.
(9) A Mersenne, 24 décembre 1640, III, 267, 6-7.
(10) A Mersenne, 13 novembre 1639, III, 622, 13-16.

les choses métaphysiques"(1), c'est impossible, tant son âme est soumise aux sens et souffre du corps. Au contraire, celui qui médite suit l'attitude de Descartes au début de la troisième Méditation : "Je fermerai maintenant les yeux, je boucherai mes oreilles, je détournerai tous mes sens, j'effacerai même de ma pensée toutes les images des choses corporelles (...)"(2).

Tout le processus de la méditation cherche à conduire la pensée face à elle-même (3). Toute pensée fausse est une fausse conception de moi-même. Soit le morceau de cire : toutes mes opinions sur sa nature tombent si je me conçois comme moi-sentant, moi-imaginant ; la nature du morceau de cire ne se révèle que lorsque l'esprit découvre sa nature, se saisit pure substance pensante. Ainsi la première méditation est-elle à travers, et bien au-delà, l'exposé rhétorique de l'épuration des faux-objets et des faux savoirs de l'objet (sentir, imaginer, concevoir), l'épuration des fausses représentations de moi-même (4).

Une étude lexicologique complète détaillerait la présence de concepts à dénotation morale ("prudence", "résolution") ou à connotation morale ("précepte" de la Méthode) au coeur des textes méthodologiques. Les bonnes manières de penser, le raffinement d'une pensée pure ne se trouvent qu'au terme d'un raffinage où les représentations des objets sont tamisées et les vaines et fallacieuses écartées.

Le précepte de l'évidence s'exprime d'abord négativement par le rejet de mauvaises manières de penser. Il ne faut recevoir aucune chose pour vraie qui ne soit connue : "(...) évidemment être telle : c'est-à-dire, d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention (...)"(5).

Une éthique anime la connaissance : il faut se résoudre à penser, chasser préjugés et facultés douteuses, et méditer, c'est-à-dire forcer son attention à seulement penser.

Pure, la pensée pourra voir évidemment, mettre en évidence les natures simples : regarder en transparence.

(1) A Hyperaspistes , août 1641, III,423,17-18, trad., Bay.,488.
(2) Méditations, III,IX,27,3-5.
(3) ibid.,27,7-9.
(4) ibid.,21,29-35.
(5) Discours,II,VI,18,17-19.

DEUXIEME PARTIE

CHAPITRE IV LE REGARD

La première certitude, la première évidence à laquelle accèdent enfin le Discours et les Méditations, le Cogito, n'est pas la conclusion d'un syllogisme ; l'existence ne se conclut pas de la pensée : c'est par une "simple inspection de l'esprit" (1), ou plus exactement par une "simple intuition de l'esprit" (2) que l'esprit la découvre. L'objet de l'intuition est l'évidence même. Le savoir est une vision; vision qui s'accomode et discerne les évidences, vision panoramique qui rassmble d'une seule oeuillade tout le savoir selon l'évidence ; vision mais aussi exposition de tableaux, de gravures qui font voir.

1 L'intuitus

Ce concept n'est pas homogène : selon lestextes l'intuition est soit, comme "intuitus mentis", un "instinct intellectuel", un guide pour la vie pratique (3), soit une connaissance béatifique de la divinité proche de la vision mystique (4), soit une connaissance de certaines propsitions telles : "(...) cette proposition : Je pense, donc je suis (...)"(5), ou de certaines natures, comme la nature intellectuelle (6), soit enfin l'opération la plus simple de l'esprit, c'est l'acception que les Règles adoptent. Partant il conviendrait de distinguer trois sortes d'intuition : 1°) une "connaissance intuitive", la plus accomplie, parlaquelle Dieu nous sera connu ; 2°) une

(1) Méditations, IX, 110, 38.
(2) "(...) sed tanquam rem per se notam simplici mentis intuitu agnosci (...)" Meditationes, VII, 140, 22-23.
(3) A Mersenne, 16 octobre 1639, II, 599, 5-12.
(4) A Newcastle, mars ou avril 1648, V, 136, 14-18.
(5) ibid., 138, 2-3.
(6) A xxx, mars 1637, I, 353, 20-23.

connaissance : "(...) si j'ose ainsi parler intuitive (...)"(1), connaissance empêchée (2) mais prometteuse : "(...) preuve de la capacité de nos âmes à recevoir de Dieu une connaissance intuitive (...)"(3) par laquelle une certaine connaissance de l'infini nous est donnée dont nous extrayons des notions des choses finies (4) ; 3°) une "opération" ou une "action" de l'entendement : le regard (5). Pour cela même cette dernière seule sera étudiée ici.
Ce concept n'apparaissant que dans les seules Règles il convient déjà d'indiquer un clivage entre ce texte et les textes ultérieurs qui traiteront autrement de l'évidence.

Une conception de l'entendement seul

Trois traits caractérisent les rapports de l'intuition à l'entendement : l'*intuitus* est une connaissance, une connaissance de l'entendement seul et un acte de l'entendement.
En premier lieu l'intuition est une connaissance (6) et une connaissance spécifique. La troisième des Règles la distingue à la fois du "témoignage changeant des sens" et du jugement trompeur de l'imagination qui compose mal" (7). Ainsi contre un "témoignage changeant" et un "jugement trompeur" elle offrira une certitude assurée ; elle sera un savoir simple et non point le savoir issu d'une faculté qui "compose mal" ; enfin l'*intuitus* n'est ni un "témoignage" ni un "jugement" mais une "conception" : concevoir c'est se tourner vers soi-même (8).
Le regard n'est pas non plus un savoir discursif, il n'emploie aucun intermédiaire, que ce soit le langage (9) ou que ce soit des chaînes de pensée. Les Règles le définissent en l'opposant d'abord à la déduction (10) et au dénombrement. Le regard atteint l'évidence et les premières évidences alors que le dénombrement ne concerne que les vérités les plus éloignées des principes (11). D'autre part l'intuition est de toutes l'opération la

(1) A ***, mars 1637, I, 353, 22-23, nous soulignons.
(2) A Newcastle, mars ou avril 1648, V, 137, 26-27.
(3) ibid., 138, 9-11 ; v. Règles, III, X, 370, 22-25.
(4) A ***, mars 1637, I, 353, 23-26.
(5) pour la traduction d'*intuitus* par regard cf. Marion in Règles, p. 295-302.
(6) v. par exemple Règles, XII,X, 419, 15-17 ; 427, 4-6.
(7) ibid., III, 368, 13-14.
(8) Méditations, VI,IX, 58, 24-25.
(9) Recherche; Al, II, 1138, lignes 3-5.
(10) Règles, III,X, 368, 10-11.
(11) ibid., VII, 387, 14-17.

plus simple, autrement dit, l'opération la plus sûre (1) ; en effet à la différence de la déduction sa certitude ne repose pas sur la confiance en une opération bien réglée ; elle ne suffit pas d'une assurance qui lui viendrait de mécanismes garantissant la marche dans le vrai ; ce n'est pas un savoir du "comme *si*"(2). Si le regard est une opération certaine c'est parce qu'il se rend présent son objet et parce que cet objet est certain.

L'intuitus est donc une connaissance de l'entendement seul sans aide de l'imagination et des sens et une connaissance du seul entendement.
Le regard exige un "esprit pur" (3), un esprit qui n'use que de ses propres forces : il connait ses objets propres : "(...) sans l'aide d'aucune image corporelle (...)"(4), ainsi : "(...) l'on peut forger aucune idée corporelle, pour nous rendre présent, ce qu'est la connaissance, le doute, l'ignorance (...)"(5).
Le regard exige un "esprit pur et attentif"(6). Pour être attentif, il doit porter "un seul et même regard"(7), il doit regarder les choses d'un certain "biais", les choses : "(...) doivent être attentivement regardées par chacun et selon la lumière de son esprit"(8) c'est-à-dire non pas selon sa cpacité, qui est la même en chacun, mais selon l'esprit pur. Pour être attentif l'esprit doit être pur ; la pensée doit être occupée "toujours entière"(9). Il lui faut aussi éviter la confusion dans la chose qu'il regarde. Il doit regarder "attentivement chaque chose"(10), une "chose unique"(11), "chaque chose à part"(12), "chaque chose en particulier"(13) ; "(...) il ne faut point donner attention à plusieurs ensemble (...)"(14) ; l'esprit ne doit embrasser que des objets "peu nombreux"(15) ou"très peu ensemble"(16), car : "(...) celui qui a coutume de prêter attention en même temps à plusieurs choses par un acte unique de pensée, a l'esprit confus (...)"(17). Si l'esprit s'efforce de comparer des dimensions par exemple

---

(1) Règles, VII, X, 387, 19-21 ; 389, 8-10.
(2) ibid., 389, 16-25.
(3) ibid., III, 368, 17.
(4) ibid., XII, 419, 12.
(5) ibid., 419, 12-14 ; v. ibid., 416, 22-27.
(6) ibid., III, 368, 17.
(7) ibid., 369, 29 ; cf. ibid. IX, 400, 25-26 ; 401, 2-3 ; XVI, 454, 17-18.
(8) ibid., XVI, 427, 2-3.
(9) ibid., IX, 401, 9.
(10) ibid., XI, 408, 16.
(11) ibid., XIV, 440, 4.
(12) ibid., III, 369, 26-27.
(13) ibid., IX, 400, 21.
(14) ibid., XIV, 452, 9.
(15) ibid., IX, 401, 27.
(16) ibid., XIV, 449, 25.
(17) ibid., IX, 401, 1-3.

il doit donner son : "(...) attention uniquement à deux ensemble (...)"(1) et : "(...) il n'en faut point contempler plus de deux différentes d'un seul et même regard (...)"(2) et encore "une à une"(3). Lorsque enfin le regard s'essaiera à ressaisir toutes les choses en une chaîne ininterrompue par un mouvement continu, il les regardera "tour à tour"(4), les "unes après les autres"(5) et successivement selon un ordre (6).
Connaissance du seul entendement, le regard est un exercice de la raison. C'est un exercice : le concept de "lumière naturelle" est autonome et irréductible à celui d'intuitus ; le texte des Règles contient de nombreuses occurrences de ce terme où il est employé seul (7). De plus l'intuitus est un regard d'un certain "biais" ; la lumière naturelle est donc capable d'autres regards que celui-là ; ainsi se trouve justifier le "précepte" de considérer les choses d'un seul et même regard". Au rebours le regard procède de la lumière naturelle, il : "(...) naît de la seule lumière de la raison (...)"(8) dont il est un exercice : il est, avec la déduction, une des "actions de notre entendement"(9), une des "deux opérations de notre entendement"(10), et aussi une "inspection"(11). Si l'entendement est bien une lumière naturelle (12) propre à l'homme, l'intuitus est un usage de cet entendement, or ce n'est pas dans le plus ou le moins de capacité mais dans l'application de la faculté que les esprits diffèrent et cet usage se peut corriger (13). Le regard n'est pas une faculté indépendante mais une pratique (14) qui une méthode qui : "(...) explique correctement comment on doit user du regard de l'esprit, pour ne point tomber dans l'erreur contraire au vrai (...)"(15). Outre ces prescriptions normatives commandant un bon usage, l'intuitus requiert un enseignement pratique, une préparation (16), un apprentissage (17), un entraînement (18) comparable à celui des artisans.

Selon l'acception d'intuitus dans les divers textes où il figure trois

(1) Règles, XIV, X, 452, 13.
(2) ibid., 454, 17-18 ; v. ibid., XI, 410, 1-3, 5-7.
(3) ibid., 435, 5.
(4) ibid., 425, 23.
(5) ibid., XIV, 449, 25.
(6) ibid., XIV, 452, 12.
(7) par exemple ibid., I, 361, 18 ; IV, 371, 18 ; 373, 1 ; 376, 16 ...
(8) ibid., III, 368, 18-19.
(9) ibid., 368, 8, nous soulignons.
(10) ibid., IX, 400, 16, nous sulignons.
(11) ibid., XVI, 455, 5.
(12) ibid., XII, 419, 8-10.
(13) ibid., IX, 402, 1-4.
(14) ibid., 400, 24, nous soulignons.
(15) ibid., IV, 372, 11-12.
(16) ibid., IX, 401, 26.
(17) ibid., VII, 388, 3-5.
(18) ibid., XII, 428, 23-27.

espèces d'intuition sont apparues et pour chacune d'elle l'entendemnt a un rôle particulier.
Dans la connaissance intuitive entière par laquelle la divinité se révèle, l'entendement est passif,,il n'est pas considéré : "(...) comme agent, mais seulement comme recevant les rayons de la divinité"(1). Il ne connait de Dieu que ce : "(...) qu'il lui plait lui découvrir (...)"(2); l'entendement est réceptif et davantage qu'une connaissance c'est une "illustration de l'esprit" (3), ou une "impression directe"(4), une connaissance extra-ordinaire qui ne se démarque pas des autres modes du savoir seulement selon le plus ou le moins de choses connues ; elle est une autre façon de connaitre (5). Elle est une vision en Dieu qui ne sera complète que lorsque l'âme aura été débarrassée du corps.
Pour une connaissance intuitive empêchée qui manifeste certaines propositions et s'attache à la nature intellectuelle, l'entendement est dans une sorte d'intimité avec son objet, intimité qui est rendue par l'emploi de verbes empruntés au domaine de la sensation : nous: "(...) touchons de l'esprit (...)"(6) ces objets ; "(...) votre esprit la voit, la sent, la manie (...)" (7) cette connaissance intuitive qu'il acquiert par intuition. Ce maniement suppose, pour une connaissance intuitive empêchée, une activité de l'entendement dont il nedisposait pas dans une connaissance intuitive pure.

L'entendement comme regard est la pratique de deux activités : le parcours de vérités reliées nécessairement et le discernement, que ce parcours suppose, de ces vérités. La difficulté pour le regard n'est pas de connaître ses objets : il les saisit immédiatement par un acte simple ; elle est de les reconnaître pour ses objets, ou encore il faut que le regard distingue d'abord les choses en choses simples qu'il pourra connaitre alors. La seule tâche de l'entendement est le discernement de ces natures simples : "(...) et il est souvent aisé d'en remarquer tout ensemble plusieurs conjointes entre elles, que d'en séparer une seule des autres (...)"(8), "(...) il ne faut mettre aucun effort à connaître ces natures simples, parce qu'elles se remarquent assez de soi ; mais seulement à les séparer les unes des autres, et à les regarder toutes en y fixant tour à tour la vue de l'esprit"(9). Et seul l'entendement peut mener à terme cette

(1) A Newcastle, mars ou avril 1648, V, 136, 28-29.
(2) ibid., 136, 26;
(3) ibid., 136, 14.
(4) ibid., 136, 26-27.
(5) ibid., 136, 18-23.
(6) ibid., 137, 28-29.
(7) ibid., 138, 6.
(8) Règles, XII, X, 422, 10-11.
(9) ibid., 425, 20-24.

division (1) s'il sait distinguer attentivement (2).

Une conception "aisée"

L'apport décisif de la connaissance par le regard consiste dans la certitude que procurent l'immédiateté et la transparence du savoir.
Le premier caratère de l'intuitus qui le place au-dessus de toutes les autres activités de l'esprit c'est le sceau de certitude dont il marque ses connaissances : il est le plus sûr des deux chemins conduisant à la science(3).

Le regard est un acte immanquable pour l'esprit attentif qui a : "(...) assez de lumière pour voir suffisamment, toutes les fois qu'il y fera attention (...)"(4) les choses simples comme le doute, la pensée ou l'existence ; pour l'esprit qui sait : "(...) jeter plus tôt les yeux du bon côté, et (...) arrêter sa pensée (...)"(5). L'entendement peut ne pas voir par le regard la chose simple, mais le regard ne peut pas mal la voir ; si l'entendement la voit par le regard et non pas d'un autre biais alors il la verra certainement.
De la sorte le regard est un acte infaillible (6). La fausseté, du moins dans les Règles, provient d'une mauvaise composition : "(...) nous ne pouvons être trompés, qu'en composant de nous-mêmes en quelque façon les choses que nous croyons"(7) ; de même : "(...) le jugement trompeur de l'imagination qui compose mal (...)"(8) avait suffi à la récuser. Or le regard est l'acte le plus simple de l'esprit (9) ; sa simplicité est ainsi la garantie même de sa véracité.
Enfin c'est un acte commun, une opération facile (10) que chacun sait faire, qui est inhérente à la raison propre à l'homme, et qui pour cela ne saurait s'apprendre (11) : "Ainsi chacun peut regarder (...)"(12) les natures simples, les "(...) éléments connus de soi et devant les yeux de tous (...)"(13).
La connaissance la plus assurée se trouve à la portée de tout entendement

(1) Règles, XIV, X, 444, 21-22 ; XII, 418, 14-17;
(2) ibid., 417, 16-17.
(3) ibid., 425, 10-12 ; IV, 372, 14-15 ; v. III, 368, 7-11.
(4) Recherche, X, 523, 30-31.
(5) ibid., 497, 7-8.
(6) Règles, XIII, X, 432, 18-19 ; cf. Principes, I, IX-2, §30, 38 5-7.
(7) Règles, XII, X, 423, 28-29 ; cf. ibid. 417, 16-20.
(8) ibid., III, 368, 14.
(9) ibid., XII, 419, 16.
(10) ibid., IV, 372, 17-18.
(11) ibid., 372, 15-20.
(12) ibid., III, 368, 21-22, nous soulignons.
(13) ibid., XIV, 442, 11-12.

qui sait arrêter son regard sur les choses simples.

L'intuitus procure une connaissance immédiate. Il se passe de tout intermédiaire ; ce qu'il connait il le saisit simultanément, il entend une proposition "tout entière"(1) tout à la fois "toute ensemble"(2) et d'un seul coup "et non point successivement"(3). Cette connaissance est une compréhension et non une analyse dans laquelle les parties sont connues l'une après l'autre. Est-elle instantanée ? Une lettre de 1637 laisse entendre le contraire : "Même en s'arrêtant assez longtemps sur cette méditation, on acquiert peu à peu une connaissance très claire, et si j'ose ainsi parler intuitive, de la nature intellectuelle en général (...)" (4). Il convient certes de relever la restriction introduite par ce : "si j'ose ainsi parler" ; cependant le regard serait au mieux une saisie instantanée d'un savoir qui ensuite se creuse et progresse, se révélant à lui-même, au pis une connaissance inscrite dans un laps de temps (cf. : "en s'arrêtant assez longtemps"). En fait la connaissance par le regard ne se fait pas dans l'instant même où la chose est regardée : la chose peut n'être pas vraiment regardée ou bien elle peut être vue d'un mauvais biais ; mais la connaissance par le regard proprement dite se fait en un instant et non pas par étapes successives.

Le regard est une "vue transparente"(5). Il sait se rendre présent son objet (6) tellement qu'il le connait tout entier et que sa conception est claire. Sans anticiper sur le cours de l'étude, il conviendrait de noter une occurrence heureuse dans les Troisièmes Objections d'un latinisme : "(...) par ce mot, une clarté dans l'entendement, on entend une clarté ou perspicuité de connaissance (...)"(7) : ainsi le même terme (perspicacitas) qui désigne dans les Règles une opération de l'esprit (voir en transparence) est donné pour un synonyme d'une qualité de la connaissance : la clarté. Cette collusion est"éclairante" : connaitre par le regard, c'est connaitre la chose entièrement, de part en part et ne laisser aucun élément ignoré dans l'obscurité, si bien que : "(...) il ne reste plus aucun doute sur ce, que nous entendons (...)"(8).

(1) Règles, XII, X, 420, 29.
(2) ibid., XI, 407, 17.
(3) ibid.
(4) A ~~xxx~~, mars 1637, I, 353, 20-23, nous soulignons.
(5) Règles, IX, X, 419, 12.
(6) v. ibid. XII, 419, 12.
(7) Troisièmes Objections, IX, 149, 34-36.
(8) Règles, III, X, 368, 15-16.

"Une connaissance première"

La lettre de 1648 au marquis de Newcastle évoquant l'intuition empêchée ajoute qu'elle donne une "connaissance première"(1) : le regard atteint seul les principes de la connaissance ordonnée et par là même seul il permet une connaissance simultanée et panoramique par un parcours des vérités qu'il a reliées entre elles, et qu'il a rattachées aux principes.

La règle III définissait le regard comme une conception distincte (2) ; la règle XII définit ce qu'est une connaissance distincte : elle se rapporte aux choses simples. Le regard est le discenement des natures simples et certaines.

Une connaissance distincte est une connaissance de choses distinguées ; ce n'est donc pas indifféremment ou maladroitement que la qualité "disticte" s'applique tantôt à la conception (3) tantôt au regard lui-même (4).

Ainsi le simple est le résultat d'une opération de l'esprit (5). Le simple n'est donc simple que relativemnt à l'esprit qui divise et non par rapport à la chose. Il n'est peut-être pas le plus simple selon la chose mais il est le plus simple selon la connaissance que l'entendement prend de la chose (6). Partant la nature ainsi obtenue ne saurait être le terme ultime de la division : elle n'est pas le point atomique de la division. Elle est divisible mais elle n'est pas pour cela composée. De même que dans la physique il n'existe pas d'atomes, la chose simple peut encore être morcelée.

Une analyse logique produit d'autres notions plus générales encore : ainsi la notion de "terme" semble-t-elle plus simple que celle de "figure" puisqu'elle s'applique aussi bien à la durée qu'au mouvement (7). Cependant si la chose simple peut bien être encore divisée, "simplifiée" en d'autres notions générales le discernement ne saurait produire des choses plus simples encore. Toutes les notions plus simples que la chose simple collige, ne sont pas autonomes ; elles sont communes à des choses diverses, comme le terme désigne à la fois la figure, la durée et le mouvement (8),

---

(1) A Newcastle; mars ou avril 1648; V, 137, 27-28.
(2) Règles, III, X, 368, 15.
(3) ibid.
(4) ibid., XII, 428, 25 ; XIV, 440, 3-4.
(5) "(...) nous n'appelons simples que celles seulement, dont la connaissance est si transparente et distincte, que l'esprit ne pourrait les diviser en plusieurs autres qui lui seraient connues plus distinctement (...)" ibid., XII, 418, 14-17.
(6) "(...) il faut considérer chacune des choses quand elles sont ordonnées à notre connaissance autrement, que si nous parlions des mêmes pour autant qu'elles existent réellement (...)"ibid., 418, 1-3; cf. ibid., 418, 14-17.
(7) ibid., 418, 19-419, 5.
(8) ibid., 419,2-5.

auxquelles elles renvoient il faut se reporter pour les comprendre. Au contraire le simple est la condition d'intelligibilité des autres notions qu'il compose avec d'autres natures simples si bien que : "(...) toute la science de l'homme ne consiste, qu'à voir distinctement, comment ces natures simples concourent ensemble à composer d'autres choses"(1). En cela même s'il est le moins connu, le plus secret, le simple est le plus connu tant sa connaissance est impliquée dans celle des choses complexes.
La nature simple est connue de soi, "(...) ces natures simples sont toutes connues de soi (...)", "(...) elles se remarquent assez de soi (...)"(2), elles : "(...) sont connues par soi (...)"(3); ce sont des : "(...) êtres déjà connus (...)"(4), "(...) quelques éléments connus de soi et devant les yeux de tous (...)"(5), "(...) ce qui est évident par soi et que même les paysans n'ignorent jamais (...)"(6) comme le mouvement : "(...) le mouvement chose parfaitement connue de chacun (...)"(7). Toutes ces expressions insistent sur le caractère ineffable de la nature simple saisie par le regard : voulant définir une nature simple : (...) soit ils (_sc._ les doctees) en expliquent une autre, soit ils n'expliquent rien du tout (...)"(8). En effet le simple n'étant pas composé les mots ne peuvent signifier aucune de ses parties ; la proposition donne alors ou bien une définition mais d'une chose composée et elle échoue (9) ou bien elle piétine autour de cet indicible et les mots s'agglutinent en un galimatias (10). Partant le simple est connu tout entier tout à la fois ; étant incomposé sa compréhension ne s'égrène pas le long de ses parties, elle est soudaine et infaillible : "(...) ces natures simples sont toutes connues de soi, et ne contiennent jamais aucune fausseté"(11). Si la fausseté est un néant, la nature simple ne saurait tromper, puisqu'elle n'est pas un assemblage de notions dont l'esprit ne serait jamais certain d'avoir fait le tour exhaustivemnt, de l'avoir compris entièrement. Ainsi le simple n'est pas le point atomique de la division conduite par le regard mais il est le point atomique de l'évidence : rien ne saurait le rendre plus évident, ou bien il rebondit et il redevient complexe ou bien il tient un discours insensé. De la sorte le simple est le "point archimédique" de la connaissance.

---

(1) _Règles_,XII, X, 427, 4-6 ; _cf._ _ibid_., XII, 418, 17-19 ; 427, 17-26 donne un exemple, celui de la connaissance de l'aimant ; 427, 27-428, 2.
(2) _ibid_., 425, 21.
(3) _ibid_., 427, 18 ; 428, 2 ; XIII, 433, 20 ; VII, 399, 17.
(4) _ibid_., XIV, 439, 11.
(5) _ibid_., 442, 11-12.
(6) _ibid_., XII, 426, 5-6.
(7) _ibid_., 426, 18-19.
(8) _ibid_., 426, 9.
(9) _ibid_., 426, 22-24.
(10) _ibid_., 426, 19-20.
(11) _ibid_., 420, 14-15 ; _cf._ _ibid_. VII, 399, 13-17.

Parmi les natures simples, les Règles distinguent celles qui sont "purement intellectuelles"(1) comme la connaissance, le doute, l'ignorance, la volition ; celles qui sont "purement matérielles"(2) telles la figure, le mouvement, l'étendue ; celles qui sont communes, ainsi l'existence, l'unité, la durée (3). Les Méditations décalqueront quelque peu ces divisions, ainsi les choses matérielles ne seront vraiment révoquées et suspendues ontologiquement par le doute hyperbolique que lorsqu'elles auront été réduites à des choses simples matérielles, à des choses simples et universelles (4). Mais un savoir ne se bâtit pas sur un agrégat de notions indubitables, encore faut-il les relier. A ces natures simples sont rapportées des notions communes : "(...) qui sont comme de certains liens pour joindre entre elles d'autres natures simples (...)"(5), "(...) des liaisons fort étroites qui les unissent nécessairement entre elles (...)"(6), qui servent à les "conjuguer"(7). Notions communes ou axiomes (8) dont l'évidence logique, la nécessité formelle soutiennent l'évidence des combinaisons qu'elles réalisent. La connaissance par le regard se fait en deux mouvements, un temps de recomposition qui après s'être assuré de leurs principes noue les choses composées et les ressaisit dans une intuition panoramique.

La phase de décomposition semble balancer dans la poursuite de deux espèces d'objets : "(...) les premiers principes eux-mêmes (...) le sont (sc. sont connus) par regard seulement (...)"(9) ; cependant le regard découvre seul les choses simples (10). Le même acte de l'esprit révèle tantôt des principes ou encore des conditions d'intelligibilité dans le domaine de la connaissance, tantôt des choses, sans qu'aucune conciliation vienne achever cette oscillation entre les deux ordres de la connaissance et de l'être.

La décomposition est une sorte d'analyse ; elle consiste en une séparation, elle s'attache : "(...) seulement à les séparer les unes des autres (...)"(11) et : "(...) celles seulement, qu'on a séparées de toutes les autres (sc. choses) doivent être regardées par chacun (...)"(12) ; "(...) en séparer une seule des autres (sc. choses) (...)"(13) est la seule

(1) Règles, XII, X, 419, 8-15.
(2) ibid., 18-20.
(3) ibid., 20-23.
(4) Méditations, I, IX, 15, 37-41.
(5) Règles, XII, X, 419, 23-420, 2.
(6) ibid., 425, 15-16.
(7) ibid., 425, 1.
(8) Secondes Objections, IX, 127, 7.
(9) Règles, III, X, 370, 13-14.
(10) ibid., XII, 425, 22-24.
(11) ibid., 425, 22.
(12) ibid., 426, 25-427, 2.
(13) ibid., 422, 11.

difficulté du regard. La séparation découpe un "certain mélange"(1) en plusieurs choses qui le composent ; mais si l'analyse extraie des notions "équivoques" qui désignent chacune plusieurs notions, dont aucune ne possède un sens sans renvoyer à ces notions qu'elles désignent, la séparation découvre des choses qui se suffisent. Si l'analyse finit par inventer des notions générales, la séparation découvre ce qui était déjà su. Par exemple : "(...) la nature du triangle est composée de toutes ces natures-ci (...)"(2) à savoir les propriétés du triangle, la somme des angles, le rapport de leur carré et d'autres encore ; mais toutes ces natures : "(...) ce sont elles-mêmes, qu'on entend dans celui-ci (...)"(3). Le tout est connu avant ses parties et indépendemment de ses parties. La séparation en natures simples s'apparente à une réminiscence où tout ce qui était virtuellement connu devient actuellement connu ; la connaissance est une connaissance de la connaissance, conscience jamais entière : "(...) ce même triangle enveloppe d'autres natures fort nombreuses peut-être, qui nous sont <u>cachées</u> (...)"(4). La connaissance doit s'apercevoir qu'elle est une connaissance.

La chose simple est la chose premièrement connue. Elle n'est certes pas la chose connue la première ; elle n'est connue qu'au terme d'une séparation d'un mélange riche mais opaque de natures simples. Sa <u>discrétion</u> même la dissimule au regard inattemtif ; la chose simple parce qu'elle est simple ne se remarque pas pour ce qu'elle est ; elle est perçue dans une combinaison avant que d'être aperçue. Elle est la chose premièrement connue parce que c'est elle qui permet de comprendre les autres natures ; or en cela elle est principe de connaissance. L'ambiguïté se trouve levée qui faisait hésiter l'objet du regard entre une chose et une condition d'intelligibilité, car : "(...) toutes les autres (<u>sc</u>. choses) sont d'une certaine manière composées de celles-ci (<u>sc</u>. les choses simples)"(5). Or l'activité de l'entendement est plus aisément synthétique qu'analytique (6), en sorte qu'il peut être l'auteur de choses composées (7) mais il n'est pas l'auteur de ces natures simples, ce pourquoi les <u>Méditations</u> les révoquent en doute. Elles sont irréductibles aux pouvoirs de l'entendement. Aussi les choses simples ne sont-elles pas seulement principes mais "premiers principes"(8), principes qui autorisent la déduction et assurent la construction du savoir mais qui ne peuvent se déduire. Ces choses se connaissant de soi, comme

---

(1) <u>Règles</u>, XII, X, 422, 9.
(2) <u>ibid</u>., 422, 15-16.
(3) <u>ibid</u>., 422, 18.
(4) <u>ibid</u>., 422, 18-20, nous soulignons ; <u>cf</u>. <u>ibid</u>., 420, 10-13.
(5) <u>ibid</u>., 418, 18-19.
(6) <u>ibid</u>., 420, 10-13.
(7) v. <u>ibid</u>., VII, 399, 10-12.
(8) <u>ibid</u>., III, 370, 13 ; VII, 387, 16.

ce sont : "(...) des premiers principes connus par soi (...)"(1), elles fondent la rationalité (2) et le langage échoue à les dire. Partant le regard est une "expérience" (3) et : "(...) c'est seulement des choses purement simples et absolues que l'on peut avoir une expérience certaine (...)"(4).

La phase de recomposition n'est pas la simple somme des combinaisons des natures simples. Elle ne concerne pas seulement le savoir entendu comme un ensemble de choses systématiquement ordonnées, elle engage une pratique de la connaissance : la saisie simultanée et panoramique du savoir.

Ceci répond à un souci de certitude et à un souci prospectif d'invention. La science déborde la certitude absolue du ceci-maintenant connu. L'autre chemin du savoir est la déduction qui parce que : "(...) l'évidence présente n'y est point nécessaire (...) emprunte plutôt d'une certaine façon sa certitude à la mémoire"(5). La certitude irrécusable d'un raisonnement exigerait de l'esprit qu'il se rende présent et les principes dont procèdent les arguments et tous les liens unissant une inférence à sa conclusion ; mais l'intuition regarde une chose unique et le souvenir de l'expérience d'un regard n'est pas un regard ; ainsi le souvenir d'une évidence n'est pas une évidence, elle n'est plus du moins cette évidence qui engendra le discours. Et comme la mémoire est fragile, il faut assurer les vérités déduites de "principes lointains" (6), si lointains que : "(...) lorsque nous parvenons à ces vérités, nous ne nous souvenons plus si aisément de tout le chemin ., qui nous y a conduit (...)"(7). Ces vérités les plus éloignées étant, par cela même qu'elles imbriquent des inférences intermédiaires nombreuses, les plus complexes et les plus vacillantes (8), il faut de même garantir ces étapes du discours : ce qui est l'envers et l'endroit de la même question, question fondamentale, de l'origine du savoir. Si une conclusion est certaine parce que le regard est passé d'une proposition à une suivante qui lui est nécessairemnt liée (9), au rebours le regard peut retrouver les propositions qui l'ont autorisé à conclure (10). Savoir une proposition, c'est savoir comment nous l'avons su, c'est dresser l'arbre généalogique des chaînons du discours. L'exhibition d'un terme recherché entre ces deux bouts de la chaîne de la pensée conforte le savoir

(1) Règles, VII, X, 387, 16-17.
(2) nous rappelons que nous suivons les Règles ; il en ira autrement dans les textes ultérieurs avec la création des vérités éternelles.
(3) Règles, II, 365, 2.
(4) ibid., VIII, 394, 11-13.
(5) ibid., III, 370, 8-9.
(6) ibid., VII, 388, 12.
(7) ibid., VII, 387, 18-19.
(8) ibid., XI, 408, 20-24.
(9) ibid., VII, 387, 21-388, 2.
(10) ibid., XI, 408, 25-409, 4 ; 409, 27-410, 7 ; v. 409, 17-23.

en assurant qu'aucun élément n'a été mis de côté.
Le second souci auquel satisfait la recomposition est d'ordre heuriqtique. Une connaissance panoramique augmente la "capacité" de l'esprit (1). Cette augmentation permettra certes à l'esprit de se rendre immédiatement présentes davantage de propositions dont la certitude était naguère confiée à la mémoire ; mais en cela ce ne serait encore qu'une extension du regard à des vérités déjà connues, quoique leur certitude soit dès lors suspendue à une mémoire parfois oublieuse. Cet accroissement de capacité saura surtout : "(...) rendre l'esprit plus propre à en trouver d'autres" (2) qui lui étaient étrangères.
Cette recollection d'un savoir fragmenté en étincelles d'évidences s'effectue par un mouvement continu et ininterrompu, un mouvement rapide qui engendre à son terme une connaissance simultanée et panoramique. Le temps de recomposition suit un : "(...) mouvement continu et nulle part interrompu de la pensée (...)"(3). Cette continuité s'impose dans une pensée qui exclut la notion d'atome ; elle est le meilleur remède pour s'assurer de l'exhaustivité des termes du raisonnement ; ne se trompent en effet que ceux qui : "(...) ne parcourent pas <u>tout</u> l'enchaînement des conclusions intermédiaires assez soigneusement, pour ne point en sauter inconsidérément plusieurs"(4). Ce mouvement continu suppose que toutes les inférences contenues entre le principe et la conclusion soient ordonnées : ce mouvement continu suppose un "enchaînement". L'enchaînement des raisons est illustré par l'image de la "chaîne" (5), image qui devient métaphore et paradigme (6). Ces chaînons doivent se : "(...) parcourir d'un mouvement très rapide de la pensée (...)" (7). La vitesse du mouvement ramassant toutes les intuitions fragmentées offre une vision panoramique, un regard d'ensemble du savoir (8). Cette connaissance panoramique regarde d'abord "chaque chose"(9), "chaque chose à part"(10), "Pour parcourir la science il faut parcourir une à une toutes les choses, qui touchent à notre dessein (...)"(11) ; puis le regard : "(...) tout ensemble passe aux aux autres (...)"(12). La connaissance panoramique exige ainsi un regard de chaque chose et simultanément un regard du lien d'une chose à l'autre : pour acquérir une telle connaissance il

---

(1) <u>Règles</u>, VII, X, 388, 9 ; XI, 409, 10.
(2) <u>ibid</u>., XI, 408, 19-20.
(3) <u>ibid</u>., III, 369, 25-26 ; VII, 387, 11-12 ; XI, 407, 3-4 ; v. VII, 388,3.
(4) <u>ibid</u>., VII, 388, 12-14, nous soulignons.
(5) <u>ibid</u>., VII, 387, 27 ; 388, 16.
(6) <u>ibid</u>., III, 369, 27-370, 4 ; <u>Discours</u>, II, VI, 19, 6-11 ; V, 40, 21-23.
(7) <u>Règles</u>, XVI, X, 455, 6-7 ; v. <u>ibid</u>. VII, 388, 5 ; XI, 409, 5.
(8) <u>ibid</u>., XI, 409, 6-7.
(9) <u>ibid</u>., VII, 388, 4 ; XI, 408, 16.
(10) <u>ibid</u>., III, 369, 26-27.
(11) <u>ibid</u>., VII, 387, 10-11.
(12) <u>ibid</u>., 388, 4 ; XI, 408, 16-17.

faut à la fois des choses qui seront connues et d'abord des choses simples, et des notions communes : "(...) dont l'évidence soutient tout ce que nous concluons en raisonnant"(1). Ce sont de certains schémas, de certaines propositions de logique propres à l'esprit que l'esprit retrouve dans les choses. L'évidence du lien entre les choses dispense les choses d'être évidemment présentes au regard : "(...) l'évidence présente n'y est point nécessaire comme au regard (...)"(2). De la sorte la déduction devient un regard mobile : c'est le mouvement qui distingue essentiellement intuition et déduction (3) ; et, rapide et réitéré, il permettra : "(...) d'en connaitre distinctement, autant qu'il est possible, plusieurs ensemble (sc. plusieurs propositions ensemble) (...)"(4)et d' : "(...) en regarder ensemble le plus grand nombre qu'on pourra"(5). La connaissance panoramique n'est pas confuse : quoique l'intuition saisisse plusieurs choses elle regarde simultanément les liens qui les ordonnent les unes par rapport aux autres sans risque de méprise.

La possibilité d'une connaissance panoramique simultanée entraîne deux sortes de conséquences. Le savoir est désormais un savoir homogène : toute proposition se connait de la même façon, la seule différence consiste dans le plus ou le moins de degrés dont elle est éloignée des principes (6). Si le regard peut saisir des choses composées c'est parce qu'il peut les réduire aux choses simples dont elles procèdent et dont il prend une intuition immédiate. Par la reconnaissance des chaînons regroupant et subordonnant les choses cette connaissance panoramique ordonne le savoir (7). Enfin le regard étendu à tout le savoir "achève la science"(8) ; le savoir est un champ clos a priori. Quant à l'esprit, une telle vision panoramique lui offre une propédeutique (9), et : "(...) par une certaine raison on étend sa capacité"(10).

-o-o-o-o-o-o-o-o-o-

(1) Règles, XII, X, 419, 25-26.
(2) ibid., III, 370, 8 ; cf. ibid., 369, 22-24.
(3) ibid., 370, 5-7 ; XI, 407, 19-21.
(4) ibid., XI, 407, 5-6.
(5) ibid., XVI, 455, 7-8.
(6) ibid., IX, 401, 20-25.
(7) ibid., XI, 409, 11-15.
(8) ibid., VII, 387, 10.
(9) ibid., XI, 410, 12-15.
(10) ibid., VII, 388, 9 ; XI, 409, 9.

Le concept d'intuitus n'apparait plus dans les textes métaphysiques postérieurs. Cette analyse ne peut donner qu'un premier état, dans les Règles, de ce qu'est l'évidence. Cependant sous réserve d'être reconduite dans les chapitres suivants elle apporte quatre résultats patents :

1°/ le regard est un exercice de la lumière naturelle, de l'entendement pur et appliqué qui discerne les évidences et compose le savoir selon les évidences.

2°/ le regard donne une connaissance facile et infaillible des premières notions.

3°/ le regard voit en transparence. La certitude d'un savoir, la certitude d'être parvenu à l'évidence, donne ainsi le savoir de cette certitude : l'évidence est vraie parce qu'elle est entièrement pensée, parce qu'elle est clairement et distinctement pensée, diront le Discours et les Méditations.

4°/ le regard est une conception. La pensée se tourne vers elle-même quand elle touche l'évidence : l'évidence est une reconnaissance de la pensée.

2 L'oeil de Descartes

"(...) regardant d'un oeil de philosophe (...)"(1).

Une philosophie de l'évidence où la certitude doit tomber sous les yeux de qui sait regarder d'un certain biais privilégie le voir. Savoir c'est savoir voir : "C'est proprement avoir les yeux fermés, sans tâcher jamais de les ouvrir, que de vivre sans philosopher (...)"(2).

Voir et savoir

Une rapide analyse lexicale montrera la prégnance du paradigme de la vision oculaire dans le champ de la connaissance : le registre des métaphores et des comparaisons lui emprunte largement ; davantage elle contamine certains concepts.

(1) Discours, I, VI, 3, 15.
(2) Principes, IX-2, Lettre-préface, 3, 24-26.

Les concepts clefs de la noétique cartésienne sont imprégnés par le modèle de la vue ; influence transparente : "lumière naturelle" où le concept est construit par métaphore ; influence cachée : "idée". Selon les textes, l'idée est d'abord une figure, puis définie comme une image, enfin comparée à un tableau, mais ces trois niveaux conservent la même référence d'une représentation visuelle, quelque que soient les distinctions métaphysiques profondes. Dans les Méditations, l'idée est une image de la chose ainsi représentée dans l'entendement, au propre comme au figuré : "Entre mes pensées quelques unes sont comme les images des choses, et c'est à celles-là seules que convient proprement le nom d'idée (...)"(1) ; "(...) les idées sont en moi comme des tableaux, ou des images (...)"(2). L'idée est définie par référence à l'image à laquelle elle ne s'identifie pourtant pas : elle est comme une image. Dans la Recherche, l'idée est comparée, cette fois, à un tableau : "(...) nos idées (...) sont comme des portraits tirés de chaque chose après (sic) le naturel"(3). Les Règles s'embarrassaient moins. Traces réelles inscrites dans la fantaisie, "(...) vrai corps étendu et figuré (...)" (4), les idées sont les figures marquées par le cachet du sens commun (5).

Les textes n'ont pas le même statut : certains défendent les points de vue génétique et physiologique, les autres les aspects métaphysiques. Les textes de métaphysique s'élèvent contre la confusion d'idée en image qui serait prendre à contre-pied la démarche des Méditations. Les idées de la fantaisie ne sont pas toutes les idées : "(...) je n'appelle pas du nom d'idée les seules images qui sont dépeintes en la fantaisie (...)"(6). Les méprises des lecteurs viennent de l'amalgame entre imaginer et concevoir, entre l'intelligible certain et le sensible dévalué : "Par le nom d'idée, il (sc. l'auteur des Troisièmes Objections, Hobbes) veut seulement qu'on entende ici les images des choses matérielles dépeintes en la fantaisie corporelle (...)"(7) et alors comment avoir l'idée de Dieu, puisque Dieu ne tombe pas sous les sens ? L'image distingue une idée de la fantaisie d'une idée du seul entendement : "(...) tout ce que nous concevons sans image est une idée du pur esprit, et (...) tout ce que nous concevons avec image en est une de l'imagination" (8). Mais ce divorce même témoigne du dialogue permanent entre voir et savoir.

---

(1) Méditations, III, IX, 29, 9-11.
(2) ibid., 33, 25-26.
(3) Recherche, X, 507, 5-6.
(4) Règles, XIV, X, 441, 11-12.
(5) ibid., XII, 414, 16-20.
(6) Secondes Objections, IX, 124, 14.
(7) Troisièmes Objections, IX, 141, 2-3.
(8) A Mersenne, juillet 1641, III, 395, 11-14.

Par l'intuitus, par le regard, voir c'est savoir. Marion s'autorise de l'origine sensible d'intuitus pour le traduire par "regard", "regarder" (1). L'isomorphisme intuitus-vision oculaire se justifie et se démontre par la comparaison du regard de l'esprit avec celui des yeux : "(...) nous apprenons même à user du regard de l'esprit par compaison avec les yeux (...)"(2). Le parallèlisme est rigoureux entre l'intuitus et la vue : des dimensions : "(...) il n'en faut point contempler plus de deux différentes d'un seul et même regard, soit des yeux, soit de l'esprit (...)"(3). La connaissance claire est comparable à une vue claire des objets : "(...) de même que nous disons voir clairemnt les objets (...)"(4) ; et les distinctions outrancières des philosophes qui discernent ce dont ils dvraient prendre un seul regard rappellent les visions dédoublées des ivrognes (5). Même; le regard s'apprend sur modèle de la vision sensible exercée. L'esprit attentif qui sait discerner les choses simples et en prendre une vue transparente doit suivre l'exemple des artisans occupés d'ouvrages minutieux et : "(...) qui sont accoutumés à diriger la vue de leurs yeux attentivement sur des points en particulier (...)" si bien qu'ils ont : "(...) acquis par l'usage la capacité de distinguer parfaitement des choses aussi exiguës et subtiles qu'on voudra (...)"(6).
Ainsi se prépare la métaphore : voir avec les yeux de l'esprit. Dieu peut me tromper : "(...) même dans les choses que je pense voir le plus évidemment qu'il se peut avec les yeux de l'esprit"(7).

Lumière et ténèbres servent tour à tour de symboles, de comparaisons et d'analogies pour signifier la connaissance ou l'ignorance.
Comme métaphore : parmi les choses sensibles qui permettent de concevoir les olympiques : "(...) la lumière signifie la connaissance (...)"(8). Comme analogie : de même que la lumière du soleil n'est pas divisée par les objets qu'elle éclaire et qu'elle suffit à les éclairer tous, de même la sagesse humaine ne doit point se fragmenter selon les diciplines auxquelles elle s'applique mais, une et unique, elle suffit à connaitre toutes les matières (9). Comme comparaison : la connaissance du Cogito : "(...) a jeté tant de lumière dans mon esprit (...) qu'à la lueur de ce flambeau je vois mieux en moi ce qui ne s'y voit pas (...)"(10) ; les veilles laborieuses des Méditations

(1) in Règles, p. 299.
(2) Règles, IX, X, 400, 24-25.
(3) ibid., XVI, 454, 18-19.
(4) Principes, I, IX-2, § 45, 44, 9-10, nous soulignons.
(5) A Hyperaspistes, août 1641, III, 435, 1-3.
(6) Règles, IX, X, 401, 4-7.
(7) Meditationes, III, VII, 36, 11-12, trad., Bey., 99, note.
(8) Cogitationes Privatae, X, 218, 9-10, trad., Al, I, 62.
(9) Règles, I, X, 360, 7-11.
(10) Recherche, Al, II, 1228.

devraient : "(...) apporter quelque jour et quelque lumière dans la connaissance de la vérité (...)"(1). Toute connaissance est une connaissance du vrai ; de même la lumière est indice de vérité. La véracité de Dieu se conclut de son premier attribut : "(...) il est très véritable et la source de toute lumière, de sorte qu'il est impossible qu'il nous trompe (...)"(2).

Au rebours, lesténèbres sont indices d'ignorance. Ténèbres d'une pensée qui se sait ignorante et où il faut se garder de retomber dans les : "(...) premières ténèbres, c'est-à-dire dans votre ancienne ignorance"(3). De même le personnage du Discours reconnaissant la futilité de toutes les opinions reçues jusqu'ici, contraint de se conduire lui même, "(...) marche seul et dans les ténèbres (...)"(4).
Les ténèbres sont aussi celles d'une ignorance méconnue, d'une somme d'idées obscures et d'un savoir mal assuré, vascillant dans l'aube d'une remise en question. C'est l'obscurité de la Caverne propice aux songes, au sommeil de la raison et aux ombres de ce que l'on croit tenir, en vain(5). Ténèbres qui déforment et exagèrent, écran noir sur lequel se projettent : "(...) des fantômes et vaines images, qui paraissent la nuit à la faveur d'une lumière débile et incertaine (...)"(6), fantasmes de savoir que l'on n'ose toucher, "feux errants" (7), lueurs de vérités disséminées çà et là dans une conscience encore hésitante.
Ténèbres mais aussi faux-jour farouche des caves, propice aux règlements de compte, où l'ignorant, celui qui ne sait pas "regarder", l'aveugle, plus habile à user de notions obscures, de nuées, de discours fumeux qu'à débattre au grand jour, à exposer clairement ses démonstrations, l'homme au regard louche (8), empêché par ses préjugés, veulent rosser le philosophe, descendu pour ouvrir les fenêtres (9).

Tableaux et peintures

La prédominance de la vue perce sous la prédilection pour la peinture et les tableaux.

(1) Méditations, I, IX, 18, 21-22.
(2) Principes, I, IX-2, § 29, 37, 27-28, nous soulignons.
(3) Recherche, Al, II, 1129 ; cf. ibid. p. 1128.
(4) Discours, II, VI, 16, 30-31.
(5) Méditations, I, IX, 18, 13-17.
(6) Recherche, X, 513, 21-23.
(7) ibid., Al, II, 1129.
(8) cf. la catharsis du préjugé de la jeune fille louche supra p.43.
(9) Discours, VI, VI, 71, 2-11.

La métaphore du tableau trouve plusieurs emplois. Davantage que démontrer le Discours se soucie de "faire voir" (1) : aussi n'est-ce pas un traité mais un discours qui expose la méthode, non pas comme corpus de règles mais comme récit d'une démarche singulière (2), le propos n'est pas prescriptif mais descriptif. Le Discours est une "fable" (3) et le tableau illustre le récit : "(...) représenter ma vie comme en un tableau (...)"(4). Le tableau est une métaphore du Discours lui-même. Il est réinvesti dans le déroulement des parties à titre de comparaison pour signifier et délimiter les possibilités d'un discours. Ainsi Le Monde qu'évoque la cinquième partie ne pouvait-il exposer les principaux points de la physique en négligeant les disputes des contemporains qu'au moyen d'une hypothèse, celle d'un monde nouvellement créé par Dieu (5). Cette hypothèse est semblable aux artifices des peintres qui, ne pouvant représenter toutes les faces d'un objet sur une surface plane, doivent se soumettre aux lois de l'optique et recourir aux règles de la perspective pour représenter l'un des principaux aspects de l'objet : tous les autres nécessairement tombent dans l'ombre (6). Mais cette ombre est tout aussi bien la condition de possibilité de la représentation de l'objet : obscurité qui dévoile, obscurité qui apparait tout de même avec ce qui est manifeste (7). De même, l'hypothèse est le point aveugle, talon d'Achille mais aussi requisit, de l'exposé de la physique. Le tableau, métaphore du récit, exprime l'harmonie souhaitable d'un texte scientifique dont les déductions doivent être fermement conduites (couleurs d'un tableau) mais ne pas conduire jusques au terme pour ménager le goût de la recherche et le plaisir de la découverte (emploi de l'ombre) (8).

Les peintures donnent le mécanisme de la construction des rêveries et des songes ; elles : "(...) sont comme des tableaux ou des peintures, qui ne peuvent être formées qu'à la ressemblance de quelque chose de réel et de véritable (...)"(9). Le même processus de mimesis préside à l'activité artistique et aux oeuvres de l'imagination ; elle départage ainsi les domaines du réel et de la copie. Mais peindre est aussi un faire et l'imagination ne semble pas seulement reproduire le réel ; elle compose et innove : aucune de ses chimères n'est réelle. Pourtant la composition n'est nullement une création : de même le peintre assemble différemment et réunit

(1) Discours, I, VI, 3, 31 ; 4, 9.
(2) sur cette distinction Discours-Traité cf. A Mersenne, mars 1637, I, 349, 16-20 ; v. A xxx, 27 avril 1637, I, 370, 9-13.
(3) Discours, I, VI, 4, 15.
(4) ibid., 4, 2.
(5) ibid., V, 42, 13-17.
(6) ibid., 41, 27-42, 2.
(7) ibid., 41, 30-42, 2.
(8) Monde, VII, XI, 48, 13-15.
(9) Méditations, I, IX, 15, 14-16.

arbitrairement des formes déjà existantes et si le tout ne connait aucun précédent dans le monde, les parties sont bien connues. Soit une sirène : cela parait bien un être artificiel, sans répondant réel, cependant un buste de femme et un corps de poisson sont réels et familiers. Même, la composition est une copie du réel, les matériaux ultimes que l'imagination emploie sont les natures simples universelles et véritables ; de même quoi qu'il représente, fusse : "(...) quelque chose de si nouveau, que jamais nous n'ayons rien vu de semblable (...)"(1), et en cela Descartes anticipe l'objection que les contemporains du surréalisme ne manqueraient pas de lui faire, de même le peintre n'utilisera jamais que des couleurs, choses véritables celles-là.

Le tableau figure l'idée : comme elle il tient sa réalité objective, ce qu'il représente, non des techniques de composition, mais d'un être qui a en lui la réalité formelle ou éminente de ce qu'il représente. Dans l'"esthétique" de Descartes, la <u>mimesis</u> opère la réduction de l'artificiel au réel ; le réel est toujours originel, la <u>mimesis</u> n'est pas une simple copie du réel mais une composition à l'aide d'éléments réels, les choses générales, comme sont les yeux, une tête, des mains ; et le réel est toujours original, l'oeuvre ne produit rien qui n'existe déjà soit réellement (et cela concerne la valeur représentative de l'oeuvre, ou entièrement, par exemple la peinture d'un paysage, ou en partie, par exemple les peintures de chimères) soit éminemment (et cela concerne la constitution de l'oeuvre, comme les peintures abstraites qui requièrent l'existence d'éléments les plus simples comme sont les couleurs). L'artificiel est toujours du réel. L'art perd sa spécificité : en étant la condition de possibilité de l'artificiel,,le réel est la condition même de sa propre représentation.

Les sens, l'imagination, les percepteurs ont successivement formé les idées comme des peintres, les uns sur les oeuvres des précédents, ont peint les portraits des choses. Le maitre qui devait achever l'oeuvre, l'entendement, ne peut corriger tous les défauts introduits par la contamination des sens, les appétits et les préjugés : "(...) le dessin a été mal compris, les figures mal plantées, et les proportions mal observées"(2); Le mieux est de : "(...) recommencer tout à fait ce tableau, ayant premièrement passé l'éponge par dessus pour en effacer tous les traits qu'il y trouve (...)"(3), l'entendement extirpera toutes les fausses opinions par l'emploi du doute.

Le tableau par sa valeur représentative sert de référence pour rectifier une opinion sur les marques d'envie. Celles-ci ne ressemblent pas tant aux objets que ne laissent de le faire les plus mauvais portraits (4). Elles

(1) <u>Méditations</u>, I, IX, 15, 25-26.
(2) <u>Recherche</u>, X, 508, 7-9.
(3) <u>ibid</u>., 508, 14-17.
(4) <u>A Mersenne</u>, 1 avril 1640, III, 49, 21-27.

suggèrent plus qu'elles ne figurent et l'imagination complète les défauts.

Auntant que démontrer Descrtes se soucie de montrer. C'est le privilège donné à l'expérience : "(...) l'expérience fait très clairement voir à l'oeil (...)"(1), au récit-tableau mais aussi à la gravure et à la géométrie.
La gravure tient une place importante dans les textes scientifiques. L'impression des Météores et de la Géométrie sera retardée par la réalisation des planches (2), comme sera retardée pour la même raison l'impression des Principes (3). Son attachement pour les illustrations transparait dans le dépit qu'il éprouve à ne savoir bien manier le burin. Dans le manuscrit des Essais : "(...) les figures n'y sont tracées que de ma main, c'est-à-dire très mal (...)"(4). Huygens exprime heureusement d'un mot la difficulté de trouver un artisan compétent qui saura comprendre parfaitement les raisons de Géométrie pour illustrer fidèlement le texte et qui pourra ainsi soulager l'attention et alléger l'effort du lecteur peu avancé dans les sciences : "Je souhaite fort que vous fassiez rencontre d'un graveur tant soit peu philosophe, et qui ait la conception prompte comme le burin"(5). Descartes confiera la traduction latine de la Dioptrique à un mathématicien de ses proches, Franz Schooten, le même dont il demendera un plan du jardin du Luxembourg (6) et qui laissera un portrait du philosophe (7).

Le souci de montrer conduit Descrtes à exprimer à l'aide de figures géométriques, dans l'espace donc, des propriétés ou des procédés de l'arithmétique. Les Règles utilisent seulement des lignes et des surfaces pour exprimer les quatre opérations de l'arithmétique (8). La Géométrie reprendra cette expression spatiale des opérations mathématiques, modifiant la formulation géométrique de la multiplication et de la division désormais représentées par des lignes seulement (9). Elle ajoute une méthode géométrique d'extraction de racines par la recherche, selon le degré, d'une ou plusieurs moyennes proprtionnelles (10). Les lignes courbes servent à l'invention de moyennes proportionnelles (11) et les équations du troisième et du quatrième degré se peuvent résoudre, autre innovation, à l'aide de paraboles (12).

---

(1) A Mersenne, 25 mai 1637, I, 377, 23-24.
(2) A Huygens, 30 octobre 1636, Al, I, 518.
(3) A Grandamy, 2 mai 1644, IV, 122,,26-123, 1.
(4) A Mersenne, mars 1636, I, 339, 8-9.
(5) Huygens à Descartes, 15 juin 1636, I, 344, 6-8.
(6) A Mersenne, 17 novembre 1641, III, 450, 11-15.
(7) A Schooten, 9 avril 1649, V, 338, 6-9.
(8) Règles, XVIII, X, 464, 16-467, 3.
(9) Géométrie, I, VI, 369, 8-370, 23.
(10) ibid., 370, 24-371, 3.
(11) ibid., III, 442, 18-443,15.
(12) ibid., 464,17-469,15.

Descartes et les Maîtres

L'étude des rapports d'une philosophie de l'évidence avec la peinture n'est pas arbitraire. Descartes trouve là une de ses activités : "(...) je m'adonne en effet à la peinture (...)"(1). Il se préoccupe de questions de perspective ; il précise ce que remarque Mersenne dans l'impression que donne un tableau de regarder de tous côtés (2) ; il s'intéresse aux conditions de possibilité des taille-douces de représenter, à l'aide de formes différentes de celles qu'elles figurent et d'un peu d'encre, des forêts, des villes, des hommes voire des batailles et des tempêtes (3).
Mais Descartes vécut aux Pays-Bas au siècle même de Rembrandt et de Rubens. C'est pourtant de Poussin (1594-1665) qu'il peut se rapprocher le plus. Poussin distingue deux opérations de l'oeil : l'aspect et le prospect. L'aspect reçoit naturellement dans l'oeil la forme et la ressemblance de la chose vue. Le prospect est : "(...) un office de raison (...)" qui : "(...) cherche avec une application particulière le moyen de bien connaitre ce même objet (...)" en le : "(...) considérant avec attention"(4). Certes le prospect n'est pas l'intuitus-regard ; de mêmes concepts employés dans deux domaines aussi différents que la philosophie et la peinture et par deux hommes de formation et de culture aussi distinctes qu'un théoricien et qu'un homme de pratique, un homme de main, ne peuvent posséder la même acception et ce serait forcer le sens du texte qu'y lire une complicité de pensée. Il serait tout aussi maladroit de retrancher une philosophie de son siècle dont les influences pour être inévitables et manifestes ne sauraient en aucun cas rendre compte ni de sa génèse ni de son originalité. Ce cousinage renforce simplement la présomption d'un privilège du voir dans la philosophie cartésienne.

Les Règles décrivent l'évidence comme le produit d'une opération : le regard. Elles restent pourtant fort discrètes sur la nature de l'évidence elle-même et sur ses applications dans les domaines de l'épistémologie, de l'ontologie et de l'éthique.

(1) A Beeckman, 24 janvier 1619, Al,I, 35.
(2) A Mersenne, 13 novembre 1639, II, 621, 16-622, 2.
(3) Dioptrique, IV, VI, 113, 8-25.
(4) Lettres de Nicolas Poussin, Paris, A la cité des livres, 1929, p.77.

CHAPITRE V L'ETRE DE L'EVIDENCE. ROLE EPISTEMOLOGIQUE DE L'EVIDENCE

La scince se communique ; une certitude s'énonce, se comprend et se partage. L'évidence ouvre les volets d'un savoir privé, privé des lumières de la raison, enveloppé de mystères incommunicables qui ne peuvent se dire ou qui se gardent bien de se dire ou qui se disent en paroles inintelligibles et insensées. Sa transparence au regard offre l'évidence à tous ceux qui s'efforcent de connaitre, et en même temps que la certitude l'évidence donne un étalon universel de la certitude.

1 L'être de l'évidence

Les textes métaphysiques postérieurs aux Règles ajoutent trois caractères fondamentaux à l'évidence. Ils la définissent comme une idée claire et distincte qui ordonne le savoir et dont la transparence donne une mesure de la science.

une idée claire et distincte

Le premier précepte du Discours demande de ne recevoir aucune chose pour vraie que l'esprit humain ne la connaisse : "(...) évidemment être telle : c'est-à-dire (...) de ne comprendre rien de plus en mes jugements, que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute"(1). L'évidence est une idée claire et distincte.

(1) Discours, II, VI, 18, 17-23.

L'évidence est d'abord une idée ; elle ne désigne pas un être : ce n'est pas la réalité formelle, effective, de lachose qui est évidente mais sa réalité objective, sa présence dans l'entendement par une idée qui en est l'image et qui la représente (1). L'évidence est du ressort de la connaissance non de l'être ; évidence des choses de l'esprit mais aussi évidence de l'esprit. C'est une évidence intellectuelle.

Les idées adventices et les idées factices ne peuvent se ceindre de l'évidence. A deux titres. La première hypothèque porte sur la qualité de la réalité objective des idées des sens. Leurs représentations ne sont pas toujours si claires ni si distinctes qu'elles puissent établir un jugement exact. Ainsi une sensation de douleur se manifeste vivement, mais néanmoins avec confusion lorsque l'idée de la douleur est rapportée à la cause du mal et leurs natures confondues ; une qualité, un état du sujet, ne possèdent aucune valeur informative sur l'être du monde (2). La douleur est aussi cuisante qu'elle tire son origine d'un membre effectif ou d'un membre amputé. Les représentations de l'imagination, lorsqu'elle est sollicitée vigoureusement et continûment, pour figurer des objets seulement intelligibles, disparaissant dans le flou et la confusion. Quoique la figure d'un triangle paraisse aussi claire et distincte que sa conception seule, un chiliogone ne se peut imaginer avec autant de présence et de certitude(3).

L'expérience du morceau de cire ruine de l'intérieur la valeur informative de la sensation et de l'imagination : sans préjuger de l'existence des choses corporelles, elle démontre la vanité d'une conscience immédiatement sentante, d'une conscience qui tient toutes les idées sensibles pour les atributs réels. La réalité objective des idées sensibles ne peut rendre compte de la <u>permanence</u> de la chose représentée : rien dans la représentation sensible de ce morceau de cire ne se retrouvera dans la représentation sensible de ce <u>même</u> morceau de cire échauffé. Toutes les qualités qui le faisaient connaitre distinctement pour la conscience immédiatement sentante s'évanouissent à l'échauffement : formes, couleurs, odeurs, compacité, tout se perd et la même cire demeure pourtant (4). Les idées des sens n'ont aucune vraie distinction : la distinction distingue une idée ; elle la singularise ; elle trouve son essence et la retrouve au travers du carnaval des accidents.

La sensation trouve sa vérité d'abord dans l'imagination (5) : la cire est quelque chose d'étendu de flexible et de muable (6). Cependant l'imagination

---

(1) sur la distinction réalité formelle-réalité objective <u>cf</u>. <u>Méditations</u>, III, IX, 32, 1-3 ; 17-21.
(2) <u>Principes</u>, I, IX-2, §46, 44, 18-21.
(3) <u>Méditations</u>, VI, IX, 57, 25-28.
(4) <u>ibid</u>., II, 24, 4-8.
(5) <u>ibid</u>., 24, 12-14.
(6) <u>ibd</u>., 24, 16-17.

ne conçoit encore rien de distinct dans l'étendue mais seulement une variété indéfinie de formes possibles pour un même morceau de cire, et rien de distinct non plus dans l'extension qu'elle s'imagine pouvoir croître sans pourtant déterminer davantage les lois et les limites de cette mobilité. L'idée vraie du morceau de cire déborde toujours les "idées claires et distinctes" des sensations dont la multiplicité des attributs (formes, couleurs, odeurs...) n'est pas assez riche pour cerner le morceau de cire qui perdure par delà leurs changements ; et elle déborde toujours les "idées claires et distinctes" de l'imagination qui nepeut concevoir l'étendue, la flexibilté, le changement des formes que sous le mode de l'indéfini : "(...) je la conçois capable de recevoir une infinité de semblables changements, et je ne saurais néanmoins parcourir cette <u>infinité</u> par mon <u>imagination</u> (...)"(1), quant à l'extension : "N'est-elle pas aussi inconnue, puisque dans la cire qui se fond elle <u>augmente</u>, et se trouve <u>encore plus grande</u> quand elle est entièrement fondue, et <u>beaucoup plus encore</u> quand la chaleur augmente davantage ?"(2). L'imagination ne peut déterminer <u>a priori</u> ce qu'est l'étendue ; elle suppose, ainsi que la sensation, des expériences pour définir ce qui persiste.

L'imagination trouve sa vérité dans l'entendement (3) : l'esprit a une conception de ce morceau de cire antérieure et irréductible aux idées des sens et de l'imagination, qui assure la permanence du savoir. C'est parce que je sais intelligiblement, clairement et distinctement, ce qu'est ce morceau de cire que je le retrouve après l'échauffement, que je le conçois bien mieux qu'au travers des changements indéfinis de son étendue et de ses formes : "Or quelle est cette cire, qui ne peut être conçue que par l'entendement ou l'esprit ? Certes c'est la <u>même</u> que je vois, que je touche, que j'imagine, et la <u>même que je connaissais dès le commencement</u>"(4). La sensation est un faux-immédiat, ce qui en elle est vraie est de la pensée, une : "(...) inspection de l'esprit (...)"(5). Ainsi la clarté et la distinction n'appartiennent pas aux représentations des sens et de l'imagination mais seulement à cette inspection de l'esprit qui était confuse lorsque l'attention se relâchait et que l'esprit se fiait aux sens et à l'imagination. D'un point de vue noétique, l'inspection de l'esprit a deux fonctions. Par la clarté et la distinction <u>a priori</u>, donc l'universalité, elle assure la permanence de la chose connue : c'est toujours le <u>même</u> morceau de cire qui demeure et c'est toujours la même connaissance que nous en avons, connaissance confuse ou distincte selon que nous sentons, nous

---
(1) <u>Méditations</u>, II, IX, 24, 20-22, nous soulignons.
(2) <u>ibid</u>., 24, 25-28, nous soulignons.
(3) <u>ibid</u>., 24, 31-34.
(4) <u>ibid</u>., 24, 35-38, nous soulignons.
(5) <u>ibid</u>., 25, 1.

imaginons ou selon que nous concevons (1). Mais l'inspection est une intuition (2), un regard distinct et singulier d'une chose simple discernée ; partant l'identification de la chose par son idée reconduit son identité et sa singularité : c'est bien ce morceau de cire qui est connu, non point la cire en général.
Ce faisant non seulement la sensation est métaphysiquement discréditée mais elleest également dénaturée : la sensation, lorsqu'elle prétend au vrai, est une perception. La sensation n'apprend rien : je ne verrais que des chapeaux et des manteaux, et même que des tâches colorées, si elle n'était instruite par une connaissance claire et distincte de l'entendement et organisée par un décret de la volonté. "(...) je juge que ce sont de vrais hommes (...)" que je vois de cette fenêtre (3). Une sensation vraie est une anticipation de l'entendement qui a déjà connu et jugé.
La seconde hypothèque porte sur la réalité formelle des sensations. Certes les erreurs des sens suffisent à convaincre que ce qu'ils représentent n'est pas tel qu'ils le représentent (4). Pourtant les sens n'égareraient jamais si dans leurs idées rien d'obscur ou de confus venait à éveiller la méfiance : malade, l'hydropique a soif quand même et la neige est jaune pour qui souffre de la jaunisse. De même les idées du rêve possèdent suffisamment de clarté et de distinction pour nous duper. Davantage, une proposition de géométrie et une chimère seront aussi manifestes pour un esprit assoupi et rêvant (5). Ainsi une idée claire et distincte pourrait-elle être fausse ? La clarté et la distinction dépendent cependant de l'attention prêtée par l'esprit. Le malade a bien une idée claire et distincte de la neige, mais son esprit contempté par le corps ne saurait être si attentif pour apercevoir vraiment distinctement ce qu'est la neige. Inversement, que les songes ou les sens apportent eux aussi des idées claires et distinctes, et vraies, ne plaident nullment en leur faveur. La clarté et la distinction ne procèdent pas des sens, elles n'existent que pour le seul entendement et l'entendement seul hors du commerce des sens. Le recours à l'imagination en géométrie peut bien soulager l'attention à l'aide représentations figurées de triangle, mais seul l'entendement comprend clairement et distinctement les propriétés du triangle : l'imagination figure le triangle non ses propriétés. Pour une très ferme certitude : "Il reste donc que, si on en peut avoir, ce soit seulement des choses que l'esprit conçoit clairement et distinctement"(6) ; "(...) nous ne devons jamais

(1) Méditations, II, IX, 25, 1-4.
(2) Secondes Objections, IX, 110, 38 et VII, 140, 22-23.
(3) Méditations, II, IX, 25, 19-20.
(4) cf supra chapitre III, p. 41-42.
(5) Discours, IV, VI, 39, 13-17.
(6) Secondes Objections, IX, 114, 16-18, nous soulignons.

laisser persuader qu'à l'évidence de notre raison". Descartes poursuit : "Et il est à remarquer que je dis, de notre raison, et non point, de notre imagination ni de nos sens"(1).
Ces difficultés ne se résolvent qu'en posant radicalement la question du savoir : nous savons assez d'une chose lorsque son idée est si claire et si distincte que nous pouvons alors en juger ; mais comment savons-nous que nous savons assez clairement et distinctement une chose ?

Les articles 45 et 46 de la première partie des Principes détaillent ce que sont une idée claire et une idée distincte. Elles ont ceci de commun qu'elles réclament de l'esprit certaines dispositions : un "esprit attentif" pour l'idée claire et qui : "(...) considère comme il faut" l'idée distincte" Catharsis et schématisme sont là encore requis pour former et redresser l'esprit. La clarté annonce la présence de la chose (2), elle manifeste l'existence d'une chose comme une douleur cuisante avertit de la blessure d'un organe ; mais l'idée claire est aussi la présence de la chose dans l'esprit par sa réalité objective, présence immédiate pour l'esprit attentif. La clarté est une qualité du rapport de l'esprit à la chose ; elle n'apprend rien de ce qu'est la chose comme la douleur n'instruit pas le blessé sur les fonctions lésées ou sur les causes du mal. La comparaison, naturellement amenée par l'équivocité du terme lui-même, avec la vision oculaire souligne la passivité d'un esprit dans la perception d'une idée claire (3) ; il n'intervient que sur lui-même pour se rendre attentif, rien dans l'idée n'est élaborée. L'idée claire n'est pas comprise : elle est un fait pour l'entendement. Elle relève de la subjectivité, témoignant de l'effort de l'esprit sur lui-même pour voir d'un certain biais, pour l'apercevoir dans toute sa clarté.

La distinction est elle aussi singulière mais elle s'attache à la singularité de l'idée; elle est : "(...) précise et différente de toutes les autres (...)" (4). Cette précision qui lui donne son identité vient de son effort pour dégager l'essence de la chose qu'elle représente. Aussi l'idée distincte suppose-t-elle une distinction qui écarte de la représentation tous les éléments étrangers. La précipitation est ainsi parée qui se hâte de confondre des notions indépendantes. Contrairement à l'idée claire, elle s'attache moins à la qualité du rapport d'un esprit à une chose qu'à la qualité même de l'idée. Une représentation distincte est un produit élaboré ; elle n'est

(1) Discours, IV, VI, 39, 27-31.
(2) "J'appelle claire celle (sc. la connaissance) qui est présente et manifeste à un esprit attentif (...)" Principes, I; IX-2, §45, 44, 8-9.
(3) ibid., 44, 9-11.
(4) ibid., 44, 12.

donc pas immédiate. Ainsi une idée peut-elle être claire sans être distincte puisque pour être distincte il lui faudra être travaillée, épurée, mais une idée distincte est nécessairement une idée claire puisque ne pourra être élaboré que ce qui se sera manifesté à l'esprit (1). La clarté n'a pas une simple antériorité chronologique ou logique sur la distinction. L'idée claire est une idée insuffisamment pensée, encore naïve, comme si le monde éclairait la conscience, comme s'il y avait solution de continuité entre le monde et la pensée. Ainsi l'idée claire peut être confuse. Elle est une idée qui doit se penser pour être distincte ce qui ne signifie pas qu'elle est une idée insuffisamment distincte : ce qu'il y a de commun entre l'idée claire et l'idée distincte c'est l'idée, la représentation elle même, non le plus ou le moins de distinction. La douleur est très claire et néanmoins confuse ; et plus elle serait claire, plus nous serions enclins à la confondre avec la cause du mal et plus l'idée serait confuse : la clarté n'est pas une sous-distinction (2). De là la seule difficulté consiste à : "(...) bien remarquer quelles sont celles (sc. les choses) que nous concevons distinctement"(3). Nous savons ce qu'est une idée distincte : nous pouvons la penser hors, indépendemment de toute autre idée; nous retrouvons la nature simple des Règles. Pourtant ce n'est pas assez de retirer d'une idée tout ce qui ne lui appartient pas pour être assuré de savoir tout ce qui est en elle. Nous savons que nous en savons assez d'une idée lorsque nous en avons une idée distincte et nous savons qu'une idée est distincte parce que la distinction n'est pas une propriété de l'idée (il faudrait alors se demander si nous savons distinctement qu'une idée est distincte) mais le terme d'une opération : la distinction est un discernemnt vers le simple. Une idée est distincte quand elle ne comprend rien de plus que ce que nous comprenons en elle, par elle ; quand elle est telle qu'elle parait : "(...) elle ne comprend en soi que ce qui parait manifestement à celui qui la considère comme il faut"(4).

Digestion

Le second visage de l'évidence concerne non plus une idée particulière détachée d'autres raisons mais un enchaînement dans lequel : "(...) il n'y a point d'endroit où les conséquences ne cadrent et ne conviennent fort bien

(1) Principes, I, IX-2, § 46, 44, 23-24.
(2) GILSON soutient le contraire cf. op. cit. p. 202.
(3) Discours, IV, VI, 33, 23-24.
(4) Principes, I, IX-2, § 45, 44, 13-14.

avec les antécédents (...)"(1). L'évidence désigne aussi la bonne digestion des pensées (2).
La métaphysique se construit sur des idées évidentes, les choses premièrement connues. Ce sont celles que le sujet trouve les premières dans son esprit (3), des notions dont la connaissance ne suppose la connaissance d'aucune autre notion, mais qui en revanche sont les principes servant à démontrer toutes les autres propositions (4). Il ne suffirait pas de s'assurer de l'évidence des prémisses pour valider une déduction tout entière. Si le savoir se déploie à partir de points fermement établis comment l'évidence pourrait-elle se transmettre si elle ne garantissait aussi les dépendances, les liaisons des propositions ? L'évidence assure la dynamique du savoir.

Le savoir se déploie, le savoir se déduit mais sous la contrainte vigilante de l'évidence. Un ordre est requis qui dispose chaque notion à son rang selon son éloignement des notions absolues et selon les propsitions intermédiaires dont elle se conclut. Mais les ordres sont nombreux et tous ne sont pas si pertinents ni si rigoureux. Les Méditations suivent l'ordre des raisons et non l'ordre des matières (5). Ce dernier entasse sur un même sujet tout ce qui se peut avancer ; ordre d'érudition plutôt que de raison, qui juxtapose sans cohérence et sans cohésion. Sans cohérence, car il ne se soucie guère de présenter les raisons en amont qui les fondent en vérité : elles n'ont aucune raison d'être vraies, ni même aucune raison d'être, venues on ne sait d'où. Sans cohésion : parce qu'il est sans cohérence et partant parce que ses raisons sont détachées des premiers principes, sur un même sujets il rassemble des raisons qui ne sont pas tirées des mêmes propositions ou qui n'appartiennent pas aux mêmes chaînes de raisons. L'ordre des matières est un ordre du probable, un ordre rhétorique, un procédé d'exposition du même ordre que l'agencement et les ornements de l'élocution (6), qui peut dire autant sur une difficulté que sur une autre. Descartes lui préfère l'ordre des raisons, ordre systématique qui suit les exigences de la déduction, qui n'affirme que ce qu'il peut conclure des choses connues précédemment, qui se reprend, qui expose à divers endroits de la chaîne, et selon leur complexité, les différents aspects d'un même sujet, ordre unique et rigoureux qu'il faut laisser se dérouler sans insérer remarques, objections, réfutations dont la plupart procède de l'impatience et de la négligence à lire la suite : la distinction de l'âme d'avec le corps ne se conclut pas

---

(1) Méditations, IX, 6, 34-35.
(2) sur l'emploi de "digestion" au sens de "mise en ordre", cf. Discours, I, VI, 7, 14-15 ; A Mesland, 9 fevrier 1645, IV, 162, 9 ; A Elisabeth, 3 novembre 1645, IV, 332, 8-9.
(3) Méditations, III, IX, 29, 4-5.
(4) Secondes Objections, IX, 121, 15-18.
(5) A Mersenne, 24 décembre 1640, III, 266, 16-267, 8.
(6) A Chanut, mai 1648, V, 183, 6-9.

dans la seconde méditation où l'existence de la pensée déchire l' incertitude, mais dans la sixième méditation (1). L'attention doit tâcher de suivre l'ordre et la liaison des raisons sans lesquels les Méditations perdent leur sens, leur orientation et leur signification (2).
Descartes oppose l'ordre analytique et l'ordre synthétique, qui se distinguent par leur manière de démontrer. L'analyse est a priori ou en encore génétique : elle suit ladécouverte de chaque notion (3). Elle explique, elle donne le pourquoi de l'avènement de chaque chose : "L'analyse montre la vraie voie par laquelle une chose a été méthodiquement inventée (...)" et le pourquoi de la liaison des choses ; "(...) et fait voir comment les effets dépendent des causes (...)"(4). Elle dispose l'ordre selon le progrès de la pensée, ce qui lui confère sa valeur pédagogique. Comprendre l'ordre analytique, ce n'est pas seulement le parcourir des yeux mais le reprendre, le refaire, imiter la démarche de qui l'a tracé. Le lecteur : "(...) n'entendra pas moins parfaitement la chose ainsi démontrée, et ne la rendra pas moins sienne, que si lui-même l'avait inventée"(5). Les Méditations ne se lisent pas mais se méditent : "(...) je ne conseillerai jamais à personne de le lire sinon à ceux qui pourront et voudront méditer sérieusement avec moi (...)"(6), "(...) ceux qui se voudront donner la peine de méditer avec moi sérieusement (...)"(7), "(...) non pas seulement de lire, mais aussi de méditer par ordre les mêmes choses que j'ai dit avoir méditées (...)"(8). Leurs difficultés bannissent le lecteur passif, le lecteur badaud ; l'ordre analytique est difficile et engage le lecteur ; il demande son attention pour : "(...) jeter les yeux soigneusement (...)"(9) sur tout ce qu'il contient et pour ressouder les chaînons du savoir ; les : "(...) choses qui suivent, ne peuvent être bien entendues, si on ne se souvient de toutes celles qui les précèdent (...)"(10). Pour cela même; elle ne saurait si bien convaincre les lecteurs inattentifs et qui ergotent sans examiner l'agencement ; d'autant que, davantage préoccupée par la déduction, elle ne traite que succintement des notions les plus évidentes, qui sont cependant les moins connues. Cette voie, pour qui sait l'emprunter et s'y tenir, donne une : "(...) entière satisfaction aux esprits de ceux qui désirent d'apprendre (...)"(11), ce qui arrête le choix de Descartes. Pour

(1) Secondes Objections, IX, 121, 20-22.
(2) Meditationes, VII, 9, 28-10, 10.
(3) Entretien avec Burman, V, 153, 6-9.
(4) Secondes objections, IX, 121, 27-29.
(5) ibid., 121, 30-32.
(6) Meditationes, VII, 9, 23-25, trad?, Bey., 55.
(7) Secondes Objections, IX, 123, 10-11.
(8) A ^xxx^, mars 1637, I, 354, 7-9.
(9) Secondes Objections, IX, 121, 29-30.
(10) Au père Noël, octobre 1637, I, 455, 9-12.
(11) Secondes Objections, IX, 122, 10.

la synthèse, elle est a posteriori ou encore descriptive ; elle expose le savoir non plus dynamiquement, mais statiquement. Le savoir est posé à plat, les raisons ne sont plus liées comme physiologiquement mais juxtaposées, découpées. Elle démontre, elle donne le comment : les causes sont envisagées par leurs effets (1), elle se sert : "(...) d'une longue suite de définitions, de demandes, d'axiomes, de théorèmes et de problèmes (...)" (2). Toute cette machine de guerre dialectique : "(...) arrache le consentement du lecteur tant obstiné et opiniâtre qu'il puisse être (...)"(3) ; elle cherche à convaincre mais par même moyen elle se prête plus aux débats et aux controverses (4). Au rebours de l'analyse qui procure science et persuasion, la synthèse ne s'occupe que de la persuasion. Même elle vient plus utilement après l'analyse (5) et ne saurait si bien convenir aux matières plus relevées comme sont les préoccupations métaphysiques (6). Si les dénombrements qu'elle opère facilite la compréhension des déductions, la synthèse ne saurait si bien faire entendre les premières notions de metaphysique : "(...) si on les proposait toutes seules, elles seraient aisément niées (...)"(7). Leur évidence n'est manifeste que pour ceux qui suivent l'ordre analytique,partant qui savent méditer, se détacher des sens, récuser les préjugés et conduire leur pensée. Le choix de l'ordre synthétique relève d'un souci pédagogique à l'égard des lecteurs dont l'attention est débile (8).

Les Méditations connaissent deux ordres : celui de la connaissance et celui de la vérité de la chose. L'une des deux principales objections que relève Descartes dans la Préface de l'auteur au lecteur porte sur la réduction de l'ordre de la vérité à celui de ma pensée. Selon l'ordre de ma pensée, c'est-à-dire selon l'ordre de la connaissance que la substance pensante prend d'elle-même, l'essence de la pensée est tout ce qu'elle sait de son essence. Mais l'essence de la pensée n'est-elle que ce qu'elle sait de son essence ? et en effet n'est-elle que cela ? (9). Si elle le prétendait la métaphysique cartésienne n'assurerait alors rien d'autre que cette connaissance que la pensée a de ses attributs et non plus les attributs qui appartiennent à sa nature : en clair, j'aurais certes une certitude métaphysique de ce que je pense être mais je ne serais jamais certain des idées d'autres choses que de la substance pensante, qui font pourtant partie de ma nature,

(1) Secondes Objections, IX, 122, 2
(2) ibid., 122, 4-6.
(3) ibid., 122, 8-9.
(4) ibid., 123, 7-8.
(5) ibid., 122, 21-23.
(6) ibid., 122, 23-24.
(7) ibid., 123, 4-5.
(8) Meditationes, VII, 159, 9-15,
(9) ibid., 7, 20-8, 5.

mais dont je n'ai pas actuellement connaissance, les essences rationnelles, et je ne serais jamais assuré d'avoir un corps (1). Descartes doit donc répondre aux deux questions suivantes : a) la pensée de mon essence est-elle toute mon essence (problèmes des essences rationnelles) ? ; b) ma nature est-elle en effet telle (problème de la connaissance de l'existence du corps) ? Descartes n'a cependant rien récusé en effet des autres possibles attributs ; il les a récusés selon l'ordre de la pensée : la pensée ne sait rien d'elle-même sinon qu'elle est une chose qui pense. Et si la pensée n'impose aucune contrainte aux choses, elle est nécessitée à prendre pour la vérité de ces choses les connaissances claires et distinctes qu'elle a de ces choses (2). "Or, je ferai voir ci-après comment, de ce que je ne connais rien autre chose qui appartienne à mon esprit, il s'ensuit qu'il n'y a aussi rien autre chose qui, en effet, lui appartienne"(3). Découvrant la véracité divine, la métaphysique cartésienne n'établit pas seulement la connaissance que j'ai de moi-même mais aussi les choses qui appartiennent à ma nature et dont je n'ai pas connaissance, puisque ma nature n'est pas seulement de penser, mais d'être une chose : "(...) qui a en soi la faculté de penser"(4)
Mais ordre des raisons, ordre analytique, ordre de la pensée c'est tout un. Les Méditations ne suivent qu'un seul et même ordre : l'ordre des géomètres (5), lequel n'est pas le panorama de définitions, de demandes et d'axiomes qu'une seule oeillade pourrait saisir, et que réclame l'auteur des Secondes Objections (6). Descartes a : "(...) déjà tâché ci-devant de suivre (...)"(7) la méthode des géomètres. C'est un ordre qui agence les démonstrations de telle sorte que les premières notions sont connues sans l'aide des suivantes et que les suivantes soient disposées tellement dans la chaîne de déductions qu'elles se concluent seulement de propositions antérieurement connues. Cet ordre impose deux attitudes : ou bien remonter en amont vers les propositions précédentes desquelles dépend celle que l'on cherche, ou bien filer la chaîne des déductions du simple vers le complexe.

L'ordre chez Descartes est toujours un ordre de la connaissance . Mais de quelle nature est cet ordre ? est-il naturel ou artificiel ? y a-t-il un ordre ou des ordres ? Les textes font en effet cohabiter un ordre qui serait dans les choses et un ordre qu'il faudrait inventer, ordre non nécessaire et, partant, multiple.

(1) A Hyperaspistes, août 1641, III, 425, 22-24.
(2) v. Cinquièmes Objections, IX, 208, 14-19.
(3) Meditationes, VII, 8, 12-15, trad., Bey., 54.
(4) ibid., 8, 11-12, trad., Bey., nous soulignons.
(5) Méditations, IX, 9, 19-24.
(6) Secondes Objections, IX, 101, 28-33, nous soulignons.
(7) ibid., 121, 11, nous soulignons.

L'ordre naturel est soit inconnu soit incompréhensible : le désordre est résolument banni. Le désordre n'existe pas ; il procède d'un manque d'ordre dans la connaissance, comme lorsque l'esprit veut s'essayer à des questions difficiles et qu'il néglige l'ordre (1).
Si l'ordre naturel est méconnu, il faudra le retrouver à l'aide d'un ordre artificiel. Ainsi les étoiles : en dépit de leur apparente dispersion et derrière l'irrégularité de leur répartition (2), un ordre naturel est supposé : "(...) je ne doute point toutefois qu'il n'y ait un ordre naturel entre elles, lequel est <u>régulier</u> et <u>déterminé</u>"(3). Déchiffrer l'ordre naturel consiste à connaitre les <u>raisons</u> pour lesquelles les étoiles sont disposées de cette sorte. En ce cas un ordre artificiel s'efforcera de remembrer l'ordre naturel et de le retrouver ; il suffit qu'on ait : "(...) bien <u>institué</u> l'ordre (...)"(4), qu'on ait suivi les liaisons des relations pour parvenir aux termes absolus. L'ordre artificiel est alors un double de l'ordre naturel ; il est construit en regard de celui-ci. Pour parvenir à une Science Universelle il faudrait établir : "(...) un ordre entre toutes les pensées qui peuvent entrer dans l'esprit humain, <u>de même</u> qu'il y en a un <u>naturellement</u> <u>établi</u> entre les nombres (...)"(5). Pour retrouver l'ordre naturel, l'ordre artificiel doit l'excéder : il multiplie les ordres possibles sans verser dans le désordre. Les arts, les jeux de nombres nous : "(...) font voir <u>très</u> <u>distinctement</u> des ordres <u>infiniment</u> <u>nombreux</u> (...)"(6). Le sens d'une écriture codée n'apparaitra qu'en multipliant les présomptions et en les ordonnant dans des classes. L'ordre artificiel est factice : il est "établi"(7) ; il : "(...) peut souvent varier, et il dépend du <u>libre</u> <u>choix</u> de chacun (...)"(8). Mais factice n'est pas fictif et choisir un ordre n'est pas l'inventer mais seulement adopter parmi les ordres possibles le plus heuristique, le : "(...) meilleur ordre (...)"(9). Le choix n'est pas arbitraire ; la poursuite de l'ordre naturel le guide et le freine.
L'ordre est dans les choses (10) ; et comme l'ordre artificiel n'a d'autre but que de reconnaitre un ordre inconnu, caché, mais existant, en ce sens tout est nature.
L'ordre naturel peut être incompréhensible, irréductible à l'entendement

---

(1) <u>Règles</u>, V, X, 380, 3-6.
(2) <u>A Mersenne</u>, 10 mai 1632, I, 250, 21-23.
(3) <u>ibid.</u>, 250, 23-25.
(4) <u>Règles</u>, VII, X, 391, 10, nous soulignons.
(5) <u>A Mersenne</u>, 20 novembre 1629, I, 80, 25-27.
(6) <u>Règles</u>, X, X, 404, 19, nous soulignons.
(7) v. <u>A Mersenne</u>, 20 novembre 1629, I, 80, 24-25.
(8) <u>Règles</u>, VII, X, 391, 13-14, nous soulignons.
(9) <u>ibid.</u>, 391, 5.
(10) "Car Dieu a tellemnt établi l'ordre des choses (...)" <u>A Elisabeth</u>, 6 octobre 1645, IV, 316, 20-21.

humain. La difficulté sera de trouver un ordre. L'ordre artificiel prolonge l'ordre naturel, comble les absences dans la chaîne du raisonnement : "(...) supposant même de l'ordre entre ceux (sc. les objets) qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres"(1). Il n'en faudrait pas conclure au désordre de la nature. Les dispositions naturelles rassemblent simultanément dans un tout plusieurs éléments qui, chacun, n'ont pas le même degré de complexité et dont la connaissance demande d'emprunter diverses chaînes de déductions.. L'ordre de la connaissance n'est pas l'ordre de la nature et connaitre n'est pas décrire mais donner les conditions de possibilités de phénomènes. Ce pourquoi la connaissance ne devait pas aborder n'importe quel objet sous peine de contrevenir à l'ordre (2). La simplicité de la nature n'est telle que pour qui l'ignore. Suivant la connaissance qu'il en prend l'ordre articiciel en vient à réduire l'ordre naturel : les choses, qui deviennent choses à connaitre, sont disposées selon un ordre artificiel.

Ordre des choses à connaitre : existence de la pensée, Dieu, puis les choses corporelles (3),qui se change en ordre des connaissances : l'arbre de la Philosophie (4). L'ordre artificiel est fabuleux : heuristique mais fictif. La méthode enseigne comment suivre l'ordre : "(...) soit qu'il existe dans la chose même, soit qu'on l'ait subtilement forgé à force de pensée (...)" (5) ; l'alternative pose clairement l'équivalence entre un ordre inscrit dans les choses, ordre à suivre ou à retrouver et un ordre inventé construit par la pensée, indépendant de la nature. L'ordre artificiel ne connait d'autres règles que l'habileté pour savoir conduire sa pensée : aucun ordre n'apparait dans une écriture dissimulée : "(...) nous en forgerons un pourtant (...)"(6). L'ordre artificiel n'est plus factice seulement mais fictif : il est trouvé à : "(...) force de pensée(...)"(7). Il ne dépend pas d'un choix parmi tous les ordres possibles, il est "forgé". Les textes opposent un ordre fondé réellement dans les choses et un orde inventé. Les dimensions peuvent être fort nombreuses dans le même sujet, mais : "(...) on les entend en même façon, si elles ont un fondement réel dans les sujets eux-mêmes, que si le choix de notre esprit les a forgées à force de pensée"(8),

(1) Discours, II, VI, 18, 31-19, 2, nous soulignons.
(2) ibid., 21, 27-30.
(3) Principes, Lettre-préface, IX-2, 9, 29-10, 11 ; Recherche, X, 505,11-506,21.
(4) Principes, lettre-préface, IX-2, 14, 7-31.
(5) Règles, X,X, 404, 23-24.
(6) ibid., 404, 26-27.
(7) ibid., 404, 24 ; XII, 414, 14 ; XIV, 448, 15 ; 451, 9.
(8) ibid., XIV, 448, 13-15, nous soulignons.

"(...) soit que l'entendement les forge, soit qu'elles aient d'autres fondements dans les choses (...)"(1).
Suivant le seul ordre de la connaissance tout est méthode ; comme pour l'analyse chaque chose est ; "(...) méthodiquement et comme a priori inventée (...)"(2). Et il suffit de procéder une seule fois en la vie à l'invention des raisons ; la philosophie ne doit chercher que le meilleur ordre pour disposer les preuves de ses convictions : "(...) on ne saurait rien faire de plus utile en la philosophie, que d'en rechercher une fois curieusement et avec soin les meilleures et plus solides (sc. raisons établissant l'existence de Dieu), et les disposer en un ordre si clair et si exact, qu'il soit constant désormais à tout le monde, que ce sont de véritables démonstrations" (3).
C'est l'évidence qui procède à la mise en ordre de ce meilleur ordre.

Transparence

L'évidence est inévitable. C'est une propriété du regard (4) que l'esprit appliqué peut ne pas apercevoir l'évidence mais que s'il l'aperçoit, il lui est impossible de la manquer, de la déformer. Avec l'évidence, nous savons que nous savons, et nous le savons parce que nous en sommes certains : l'évidence est transparente.
Savoir c'est aussi savoir pourquoi nous savons et qui fait que nous sommes certains de le savoir. Le Discours comme les Méditations procèdent à la même analyse de la première connaissance reçue comme vraie et certaine pour en extraire les conditions de possibilité du savoir. Le savoir contient les raisons qui l'accréditent comme savoir : "(...) je pensai que je devais aussi savoir en quoi consiste cette certitude" (5), "(...) mais ne sais-je donc pas aussi ce qui est requis pour me rendre certain de quelque chose" (6). La certitude d'un savoir doit donner le savoir de cette certitude. Le Discours et les Méditations suivent une voie différente. Dans le Discours, la certitude ne se détache pas du contenu de la certitude : si la proposition "Je pense, donc je suis" est vraie, c'est que : "(...) je vois très clairement que, pour penser, il faut être (...)"(7). Nous ne sortons pas de la

(1) Règles, XIV, X, 449, 12-13, nous soulignons.
(2) Secondes objections, VII, 155, 23-24, trad., Bey., 253, note.
(3) Méditations, IX, 6, 3-7.
(4) cf. supra chapitre IV, p. 69.
(5) Discours, IV, VI, 33, 15-16, nous soulignons.
(6) Méditations, III, IX, 27, 22-23, nous soulignons.
(7) Discours, IV, VI, 33, 18-19.

connaissance ; la certitude colle au savoir ; la certitude est un savoir pré-réflexif, antérieur au langage que le savoir proprement dit formule. Les Méditations détachent la certitude du contenu du savoir : "Dans cette première connaissance, il ne se rencontre rien qu'une claire et distincte perception de ce que je connais (...)"(1) ; l'évidence est une qualité de la connaissance. C'est la façon dont nous connaissons ce que nous connaissons qui confère la certitude. La certitude se rencontre dans le savoir d'un objet sans appartenir à cet objet. Mais la perspective n'est pas du tout critique : puisque nous savons, nous pouvons tout savoir, si nous savons comment nous savons.

Précisons encore. Si l'évidence donne la certitude d'un savoir, comment connaissons-nous l'évidence ? brutalement : comment comprenons-nous le vrai ? C'est toute la question de la rationalité qui se pose avec celle de l'évidence. Le Discours apporte une première réponse : l'évidence ne s'explique pas, puisque nous avons une connaissance pré-réflexive, pré-langagière. Nous savons ce qu'est penser avant de le définir (2) ; le langage ne fait que traduire ce que nous savons déjà. L'évidence est ineffable ; c'est pourquoi les mots ne pouvaient absolument pas véhiculer la signification de certaines notions connues de soi, sans les trahir, les obscurcir; à peine pouvaient-ils les évoquer (3). Les Méditations apportent une seconde réponse négative : l'évidence ne se comprend pas. La problématique des Méditations qui remonte vers l'origine (origine de l'erreur, origine de mes connaissances, origine de mon être et de l'être des choses) pose la question : "Comment sais-je ?" puis, avec l'élimination progressive de toutes les opérations du savoir (sentir, imaginer, concevoir) trouve le Cogito, roc de certitude. La question devient alors : "Comment sais-je que je sais ? comment puis-je être assuré d'un savoir alors que rien n'a, jusqu'ici, résisté au doute ?". L'évidence donne la réponse : je sais que je sais quand je sais comment je le sais : avec clarté et distinction. L'évidence permet de comprendre mais ne se comprend pas. Il n'y a pas d'évidence de l'évidence. Elle est une méta-connaissance, une connaissance que j'ai avant de connaitre. Je savais ce qu'est savoir et donc ce qu'est l'évidence avant la découverte du Cogito ; c'est pour cela que tous les autres savoirs, ceux des sens et de l'imagination, obscurs et confus, ont été rejetés comme de faux savoirs. Le doute ne s'exerce que lorsque je ne sais pas vraiment. Ce pourquoi l'impossibilité du moindre soupçon, du doute le plus futile et le plus ludique, vient chaque fois en contrepoint des préceptes exhortant

(1) Méditations, III, IX, 27, 23-25.
(2) Principes, I, IX-2, § 10, 29, 8-13.
(3) cf. supra chapitre II, p.20.

à l'évidence (1). Méta-connaissance, connaissance d'une connaissance : l'évidence est une reconnaissance. L'entendement qui discerne et qui prend un regard attentif d'une idée alors claire et distincte se reconnait dans cette idée : une idée claire et distincte est une idée entièrement pensée puisque la catharsis et l'ascèse ont supprimé les péchés de la prévention et de la précipitation. Revenons au Discours. Le précepte de l'évidence s'expliquait d'abord négativement par un rejet de la précipitation et de la prévention : "Le premier était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, que je ne la connusse évidemment être telle : c'est-à-dire, d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention (...)", puis, et seulement alors, positivement par la réception d'idées clairement et distinctement conçues : "(...) et de ne comprendre rien de plus en mes jugements (...)", ce qui empêche la précipitation, "(...) que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit (...)", pour éviter la prévention, "(...) que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute"(2). L'évidence est une pensée reconnue, d'où cette familiarité du Cogito avec ses connaissances. La vérité des essences rationnelles : "(...) se fait paraitre avec tant d'évidence et s'accorde si bien avec ma nature" qu'il semble que : "(...) je me ressouviens de ce que je savais déjà auparavant (...)"(3). "Je me ressouviens" : ce n'est pas une réminiscence platonicienne où l'esprit découvre de nouveau ce qu'il avait déjà connu. Se ressouvenir, ici, c'est se ressouvenir de sa nature. En connaissant, en découvrant des évidences, le Cogito ne fait autre chose que se connaitre, que découvrir sa nature de chose pensante. Autant qu'un savoir des choses, les évidences sont un savoir de moi-même, et en cela connaitre c'est accroitre ma nature : "(...) c'est-à-dire que j'aperçois des choses qui étaient déjà dans mon esprit (...)" (4). Ces idées sont innées, ou plutôt inhérentes à ma nature qui a la faculté de les penser. En ce sens le Cogito est toute la rationalité. Au rebours chaque évidence confirme la pensée dans son être. L'expérience du morceau de cire concluait de l'évidence d'une idée, celle de la nature corporelle, menée au plus haut point de clarté et de distinction par une inspection de l'esprit (5), à l'existence de l'entendement : "Ne me connais-je pas moi-même, non seulement avec bien plus de vérité et de certitude, mais encore avec beaucoup plus de distinction et de netteté ?"(6), entendement dont l'essence, la pensée, est plus connue : "(...) toutes les raisons

(1) Discours, II, VI, 18, 22-23 ; Méditations, IX, 9, 8-10.
(2) Discours, II, VI, 18, 16-23.
(3) Méditations, V, IX, 51, 2-5.
(4) ibid., 51, 5-6.
(5) ibid., II, 25, 1-4.
(6) ibid., 26, 1-3.

qui servent à connaitre et concevoir la nature de la cire, ou de quelque autre corps, prouvent beaucoup plus facilement et plus évidemment la nature de mon esprit (...)"(1). Ainsi l'évidence ni ne s'explique, ni ne se comprnd mais se reconnait.

Que l'entendement se reconnaisse dans l'évidence constitue un pas décisif. Tout savoir est la certitude d'une évidence mais également toute certitude d'une évidence déterminera le savoir, l'évidence pourra servir de règle. Mais précisément l'évidence est-elle suffisante ? Une pensée claire et distincte ne présume rien de la vérité de la chose. La rationalité est nécessaire mais elle peut ne pas se retrouver dans le monde. Une chose peut être nécessairement pensée ainsi sans être nécessairement ainsi (2). Même la rationalité est-elle nécessaire ? S'il ne peut exister aucune évidence de l'évidence, la raison ne se comprend pas, elle ne peut expliquer pourquoi elle a raison. Il est impossible de comprendre l'évidence : la rationalité ne peut remonter au-delà de la rationalité. Ou bien comprendre la raison c'est comprendre des raisons, et l'évidence est cela, comprendre pourquoi la raison a raison, en reconnaissant dans les idées évidentes la pensée même ; ou bien comprendre la raison c'est sortir de la raison, adopter un point de vue extérieur et éminent, selon le vocabulaire cartésien, ce que nous ne saurions faire. Nous ne pouvons comprendre l'évidence, il nous est impossible de concevoir autrement que nous concevons : la rationalité est un fait.

La question fondamentale et originelle des Méditations ne saurait se contenter de constater un fait. C'est d'un même mouvement, découvrant l'infinité divine, que sera garantie l'évidence et que seront fondées métaphysiquement, par la doctrine de la création des vérités éternelles, l'évidence et la rationalité.

2 Les propriétés de l'évidence

Reprenant les chapitres précédents et rassemblant brièvement les résultats de l'étude de l'évidence jusqu'à ce point nous lui trouvons les sept propriétés suivantes :

1°/ L'évidence est infaillible. L'analyse de l'intuitus l'avait

(1) Méditations, II, IX, 25, 21-24.
(2) A Gibieuf, 19 janvier 1642, III, 476, 3-8.

déjà montré, la raison bien exercée et qui sait se conduire ne s'y trompe pas, l'évidence est inévitablement vraie. La lumière naturelle : "(...) n'aperçoit jamais aucun objet qui ne soit vrai en ce qu'elle l'aperçoit, c'est-à-dire en ce qu'elle connait clairement et distinctement (...)"(1). Les connaissances qu'elle accrédite auprès de l'entendement, comme celle des natures simples, ne recèlent aucune fausseté (2). L'étude lexicologique se trouve confirmée qui soulignait la constance remarquable avec laquelle "évidence" s'emploie avec "certitude". De fait, la transparence confie au regard un droit de regard sur ce qu'il connait : regarder c'est re-garder (3). Le regard par ses opérations de discernement qui sépare et cerne la nature simple garde à vue ce qu'il connait avec évidence. Regarder, partant mettre en évidence et connaitre avec évidence, c'est être certain (certus de cerno) (4). Par exemple, les hommes d'étude doivent chercher : "(...) à reconnaitre les choses transparentes et certaines (...)"(5). L'indubitabilité confirme l'évidence. La certitude métaphysique sera si ferme que sa recherche doit trancher en deux les connaissances : les seulement probables, celles qui se peuvent mettre en doute, et les absolues, les indubitables, celles qui sont mises en évidence. Le doute n'intervient pas seulement avant pour trier les diverses connaissances (6), mais aussi après la mise en évidence, pour apporter d'autant plus de poids que furent légères et ultimes les raisons de douter : "(...) en ce qu'il fait qu'il n'est pas possible que nous puissions avoir aucun doute, de ce que nous découvrirons après être véritable"(7), "(...) car il est certain que celles (sc. les choses) qui n'ont pu en cette façon être rejetées, (...) sont les plus évidentes et les plus claires que l'esprit humain puisse connaitre" (8). L'évidence est : "(...) si absolument vraie que je n'en peux douter (...)"(9) ; raison qui détermine la présence de l'impossibilité du moindre doute dans les préceptes de l'évidence (10).

2°/ L'évidence est une connaissance présente. Ceci est le corollaire de sa contrainte inévitable : elle remplit la pensée qui ne peut s'en déprendre même au moyen du doute le plus extravagant. "Quia cogitationem nostram magis implent"(11). Les perfections divines dont l'esprit possède

---

(1) Principes, I, IX-2, § 30, 38, 6-8 ; cf. supra chapitre IV, p. 69.
(2) Règles, XII, X, 420, 14-15.
(3) Marion in Règles p. 302.
(4) ibid., p.102.
(5) Règles, III, X, 367, 30-31.
(6) Discours, IV, VI, 31, 26-30.
(7) Méditations, IX, 9, 10-12.
(8) Principes, lettre-préface, IX-2, 9, 26-29 ; cf. ibid. 2, 25, 16-20.
(9) ibid., 9, 28, 30.
(10) Discours, II, VI, 18, 20-23.
(11) Principes, I, IX-2, § 19, 33, note.

une plus claire et plus distincte connaissance que des choses :"(...) remplissent davantage notre pensée"(1). La clarté qui est l'une des deux caractéristiques de l'évidence désigne une idée:"(...) présente et manifeste à un esprit attentif (...)"(2). Ainsi avec la lumière naturelle qui l'éclaire chaque fois qu'elle se conduit droitement, l'évidence est une pensée illuminée.

3°/ L'évidence est constante. Sa nécessité ne s'accomode d'aucune vélléité de l'esprit : "(...) ceux qui ne jugent jamais que des choses qu'ils perçoivent clairement et distinctement (...) ne peuvent juger d'une même chose autrement en un temps qu'en un autre"(3). L'évidence est intangible ; puisqu'elle est une pensée pure, la pensée en rejetant une proposition connue se renierait. Nier l'évidence c'est nier la pensée. Le principe de non-contradiction qui est de pure formalité se transpose dans la noétique : une chose évidemment connue ne peut être autrement connue. Cette contrainte trouve sa limite métaphysique : la constance suppose une continuité du temps et une conservation du monde en l'état, que sa nécessité seule ne saurait assurer. Qui sait si le monde persiste tel qu'il est ? Il faudra recourir à la garantie divine.

4°/ L'évidence est simple et facile à connaitre. Simple : l'opération de discernement qui prépare au regard doit produire une nature simple, non composée. Simple : le regard qui requiert une vue transparente, qui voit évidemment, chacun en use sans instructions préalables. Je suis une chose qui pense, la pensée ne s'apprend pas même si la méthode apprend comment bien penser : "(...) il n'y a rien qui ne soit plus facile à connaitre que mon esprit"(4). Rien de plus facile non plus que la connaissance de Dieu (5). Les connaissances les plus évidentes, dont la certitude sera inégalée, celles de Dieu et du Cogito, seront ainsi : "(...) les plus aisées qu'il est possible de connaitre"(6). Faciles à connaitre également les propositions de la géométrie et de l'arithmétique qui s'occupent d'un objet pur et simple (7). Avec Descartes, on redécouvre la facilité ; le profond n'est pas confus, impénétrable. Un raisonnement facile à connaitre n'est pas un raisonnement facile, complaisant qui s'arrête au probable. Ce n'est pas une facilité superficielle mais une aisance à connaitre ce, qui

(1) trad., Al, III, 103.
(2) Principes, I, IX-2; §§ 45, 44, 9.
(3) A Hyperaspistes, août 1641, III, 431, 1-5, trad. Bey., 494.
(4) Meditations, II, IX, 26, 34-35.
(5) ibid., V, 54, 39, 55, 5.
(6) Principes, I, IX-2, §§ 2, 25, 20.
(7) Règles, II, X, 365, 14-21.

minutieusement et laborieusement à force d'attention a été distingué. Ce qui est facile, ce n'est pas le raisonnement mais la connaissance que j'en prends et qui est gage de certitude : "(...) et quand je dis qu'une chose est aisée à croire, je ne veux pas dire qu'elle est probable seulement, mais qu'elle est si claire et si évidente, qu'il n'est pas besoin que je m'arrête à la démontrer" (1).

5°/ L'évidence est ineffable donc. Ce trait a été suffisamment marqué par l'analyse de l'échec du langage et par l'étude des propriétés de la nature simple que le regard atteint (2). A cette ineffabilité, deux raisons qui se résument à ceci : la connaissance est une épreuve. Descartes privilégie l'expérience au détriment du langage ; l'expérience ordinaire que chacun peut faire immédiatement, non pas spontanément, mais l'expérience adroitement conduite. Ce pourquoi, de nouveau, les Méditations ne se lisent pas mais se méditent. D'autre part l'universel est en chacun et il est simple : l'évidence consiste dans le regard simple pris d'une chose simple. Les notions universelles qui construisent le savoir sont en chacun (idées innées) ou dépendent de chacun s'il sait apercevoir les essences rationnelles qui dépendent de sa nature de chose qui a la faculté de penser. Il n'appartient plus au langage de produire les notions générales et il ne peut rien dire de simple du simple. Le langage ne peut que décrire, il ne peut rien dire de plus qui ne sombre dans la confusion ou le ridicule. Les définitions scolastiques sont inutiles ou embarrassantes ou grotesques. C'est tout le sens du dialogue avec l'homme de bon sens, le lecteur ignorant le latin (3) ou la lectrice (4) du Discours, le lecteur vierge de toute formation scolastique des Méditations (5) ; du dialogue d'Eudoxe avec Poliandre, l'honnête homme (6), l'homme pratique, aventurier ou homme de cour, qui a vécu hors des écoles (7), que de les conduire à refaire le parcours de l'auteur, à faire l'expérience de la pensée indépendante, par une mimesis édifiante.

6°/ L'évidence est universelle. Le second critère qu'invoque la préface des Principes est leur universalité : "L'autre raison qui prouve la clarté des Principes est qu'ils ont été reconnus de tout temps, et même reçus pour vrais et indubitables par tous les hommes (...)"(8). Les Principes

(1) A Mersenne, 5 octobre 1637, I, 450, 16-451, 2.
(2) respectivement chapitre II, p.20 et chapitre IV, p. 72.
(3) Discours, VI,VI, 77, 24-30.
(4) A Vatier, 22 février 1638, I, 560, 23-25.
(5) Méditations, IX, 2, 18-22.
(6) Recherche, X, 495, 9-11. ; v. Ibid., 498, 20-23.
(7) ibid., 499, 9-11.
(8) Principes, lettre-préface, IX-2, 10, 19-22.

revendiqueraient-ils pour eux-mêmes ce qu'ils récusaient pour tous les autres : l'unanimité des voix, l'accord des hommes rassemblés autour d'une opinion peut-être seulement plausibles (1). Remarquons déjà que Descartes prétend asseoir des raisons qui dépassent en solidité les propositions des géomètres qui, malgré cette dévaluation, :"...) sont reçues de tout le monde pour très certaines et très évidentes (...)"(2). Comment ses raisons ne pourraient-elles pas réunir tous les avis ? Cependant Descartes corrige : leur traversée victorieuse de toutes les époques confère à ses principes une aura d'éternité. Une opinion ne saurait perdurer si elle était seulement probable. De plus le constat de cette durée n'est nullement un fait qui veut valoir en droit. Au rebours ils se sontmaintenus à travers les siècles parce qu'ils s'appuient sur des : "(...) propositions qui n'ont pas besoin de preuve pour être connues, et dont chacun trouve les notions en soi-même (...)"(3). Leur universalité et leur simplicité leur confèrent une certitude pérenne : ils expriment ce que nul n'ignore, pas même les paysans (4). L'évidence n'est pas universelle parce qu'elle est généralement reçue ; elle est acceptée parce que chacun en fait l'expérience silencieuse. Quiconque pense, pourvu qu'il pense, la reconnait.

7°/ L'évidence est contraignante. Si les sens pouvaient représenter de plusieurs façons un même objet comme le morceau de cire, si l'imagination peut faire et défaire ses chimères, l'évidence résiste à l'entendement. L'entendement n'est pas responsable de l'évidence mais seulement de sa manifestation pour l'esprit. Le regard produit l'évidence par les opérations de discernement et de vue transparente de la nature ainsi distinguée mais il ne la créé pas. A preuve, s'il la considère, il ne peut mal la considérer, même il ne pourra la récuser, lui refuser son crédit. Le regard met en évidence mais ne construit pas l'évidence. Quelque puissant que soit le Génie trompeur, toutes les évidences demeureront comme l'existnece d'une pensée qui pense, l'irréversibilité du temps et d'une expérience temporelle comme celle du Cogito, ou comme une proposition de mathématique : "(...) que je vois clairement ne pouvoir être d'autre façon que je les conçois"(5). L'entendement est responsable seulement de son apparition, de son existence-pour-nous, mais nullement de son existence ou de son essence.

Le savoir n'est pas encore sauvé qui revendique la certitude de de l'évidence : l'évidence doit être fondée métaphysiquement. Les vérités

(1) Cinquièmes Objections, VII, 384, 12-13.
(2) Méditations, IX, 6, 31-32, nous soulignons.
(3) Secondes Objections, IX, 126, 11-13, nous soulignons.
(4) Règles, XII, X, 426, 3-6 ; A Mersenne, 20 novembre 1629, I, 81, 28-82, 1.
(5) Méditations, III, IX, 28, 33-34.

mathématiques ont bien été rejetées quoiqu'elles fussent clairement et distinctement conçues. Sauver le savoir exige de retrouver l'origine du savoir.

Ce panorama semble incomplet qui ne fait aucune place à l'instantanéité de l' évidence. D'abord aucun texte ne l'atteste ; ensuite le modèle de la lumière dont le déplacement, pensé sur l'exmple du mouvement d'un bâton, ne s'effectue pas dans l'instant mais au même instant, laisse augurer que l'évidence n'est pas comprise instantanément mais simultanément. La compréhension d'une nature simple ne saurait s'égrner le long des parties du temps à moins de la fragmenter (1).

3 L'évidence et l'autre

La science doit valoir pour tous : nul ne peut confisquer le savoir, nul ne prétendre à être le seul à savoir ce qu'il sait, à moins de tomber dans le solipsisme. Son universalité et la contrainte qu'elle exerce font de l'évidence la gérante d'un savoir commun.

Le sentiment de l'évidence

L'évidence ne prouve pas mais s'éprouve. Une preuve vaut ce que valent ses critères et ses principes ; partant elle ne saurait donner une certitude complète. Si le Cogito était un syllogisme certes chacun pourrait le comprendre et sans effort ; mais chacun pourrait disputer inlassablement de la validité des prémisses ou de la pertinence des principes. L'échec d'une logique formelle montre assez l'échec d'une pensée qui n'est pas vécue. Ainsi la lecture des Méditations ne suffit pas ; il faut faire l'expérience, l'expérience que le Discours retenait comme le plus sûr guide dans les vérités qui importent (2). Chacun doit méditer. L'évidence est irrésistible : je ne saurais m'empêcher de la penser comme je ne saurais m'empêcher d'être une chose pensante ; en effet l'évidence est précisément une reconnaissance de la pensée. En ce sens l'évidence est un sentiment, mais un sentiment au sens actuel de ce mot (3) : le corps se doit gommer pour que nous y puissions prétendre.

(1) cf. supra chapitre IV, p.72.
(2) Discours, I, VI, 9, 28-10, 4.
(3) M-L. PRENANT "Le sentiment d'évidence" Revue philosophique, Paris, 1951, p. 171.

Cela ne manque pas de soulever une difficulté majeure : quelle place tient l'objet dans le regard ? si l'évidence est un sentiment, une reconnaissance de la pensée, l'esprit dans l'acte du regard s'éprouve-t-il seulement ou bien fait-il l'expérience de quelque autre chose ? Il faut distinguer les deux domaines de la noétique ou de la certitude et de l'ontologie ou de la vérité. L'évidence est un sentiment ou encore ce que je sais evidemment d'un objet c'est ce que je sais de moi, ce que je pense actuellement, moi qui suis une chose qui a la faculté de penser. Je ne connais donc évidemment que lorsque je comprends ce que je conçois : je connais une propriété du triangle lorsque ce que je comprends du triangle par cette propriété coïncide avec la conception que j'ai du triangle ; je ne connais le morceau de cire que lorsque je comprends ce qu'est l'étendue, idée qui était déjà en moi et que je pense actuellemnt quand je connais le morceau de cire. Mais l'évidence ne présume rien de l'objet : sa valeur comme critère ontologique est suspendue jusqu'à la solution de l'enquête sur l'origine de l'Etre et de mon être. Ainsi dans l'évidence l'esprit fait l'expérience de lui-même mais cette intériorité n'est pas une impasse : ce que je sais de l'objet sera ce qu'est l'objet lorsque l'évidence sera garantie et les vérités éternelles fondées. Alors seulement l'évidence sera bien le critère du vrai.

L'intersubjectivité

Le savoir est une expérience que chacun doit faire, expérience singulière et universelle tout à la fois, ce qui la démarque de l'expériende mystique. Un savoir qui ne s'échangerait pas rappellerait fâcheusement les secrets et les mystères des hommes savants de mots.

L'évidence doit se communiquer. Mais Descartes éprouve des difficultés à faire partager ses raisons et l'avoue. Il s'interroge sur ses capacités à persuader à autrui ses conclusions : "(...) je ne sais pas si je les pourrai persuader aux autres"(1), "(...) j'osai espérer qu'elles le pourraient aussi persuader à quelques autres (...)"(2). Cependant les réticences sont moins des résistances ou des refus que des méprises ou des confusions que ne manquent pas de commettre des lecteurs si attachés aux dogmes de l'Ecole qu'ils ne peuvent entrer dans les conceptions nouvelles de Descartes. Il ne demandepas autre chose à son lecteur que de comprendre sa philosophie : ""(...) en la même façon que je l'entends (...)", "(...) après que je me

(1) A Mersenne, 15 avril 1630, I, 144, 17-18.
(2) A Mersenne, 6 mai 1630, I, 149, 16-17.

la suis persuadée (...)"(1). Ses Méditations exposent : "(...) les mêmes pensées par lesquelles je me persuade être parvenu à une certaine et évidente connaissance de la vérité, afin de voir si, par les mêmes raisons qui m'ont persuadé, je pourrai aussi en persuader d'autres (...)"(2). De fait la difficulté ne réside pas dans l'exposition seulement, comme il le craint parfois (3) ; ce n'est pas une affaire de mots : lui-même se plie aux usages de l'Ecole et signale les moindres écarts avec le sens reçu (4). Les difficultés sont intrinsèques aux matières dont il traite : géométrie, dioptrique, métaphysique surtout : "(...) quelque certitude et évidence que je trouve en mes raisons, je ne puis pas me persuader que tout le monde soit capable de les entendre"(5). Plus tard, tirant les leçons de ses tentatives malheureuses de diffusion d'idées nouvelles, il avouera : "(...) l'expérience m'a fait connaitre combien les miennes (sc. mes pensées) semblent difficiles à plusieurs (...)"(6). Ainsi le philosophe de la clarté, de la lumière naturelle, aurait échoué à se faire entendre, lui-même ?
Même comment pouvons-nous être assuré de nos évidences ? "Mais on peut bien douter si l'on a quelque certitude de cette nature, ou quelque persuasion ferme et immuable"(7) . Certes, il faut se représenter clairement et distinctement ce que l'on veut connaître mais toute la difficulté consiste justement à reconnaitre quelles sont les choses distinctes (8). Quant à la clarté, nous sommes les seuls à pouvoir décider si nos represntations sont claires ou non : "(...) si ces perceptions sont claires ou non nous le savons très bien par notre propre conscience (...)"(9). Mais si le sujet reste le seul juge de ses évidences, si l'évidence devient un critère subjectif, comment faire valoir universellement l'évidence ? car, en effet, l'évidence que je trouve dans les mathématiques, par exmple, chacun peut la trouver : une démonstration vaut pour tous. Comment l'extrême singularité, l'expérience que je peux faire d'une évidence peut-elle rejoindre l' universalité, l'expérience que tous peuvent faire de cette même évidence ? comment pouvons-nous nous assurer que nos évidences sont celles de tous les hommes ? et comment réunir tous les avis autour d'une même certitude ?
Le paradoxe d'un solipsisme de l'évidence pourrait s'exprimer ainsi : comment un critère subjectif de la certitude pourrait-il valoir universellement, alors qu'il appert que tous les esprits s'accordent à reconnaitre les mêmes

(1) A Mersenne, 25 novembre 1630, I, 182, 5-6 et 15-16, nous soulignons.
(2) Meditationes, VII, 10, 9-13, trad., Bey., 55, nous soulignons.
(3) A Chanut, 21 fevrier 1648, V, 130, 14-16.
(4) cf. supra chapitre II, p. 22-23.
(5) Méditations, IX, 6, 27-29 ; cf. ibid. 7, 1-2.
(6) A Mesland, 2 mai 1644; IV, 111, 3-4.
(7) Secondes Objections, IX, 114, 4-6.
(8) Discours, IV, VI, 33, 22-24.
(9) Entretien avec Burman, Pl, 1375.

vérités, comme celles des mathématiques ? Dans les textes précités, Descartes s'inquiète de savoir s'il pourrait persuader aux autres ses raisons. Mais l'évidence ne persuade pas : ne persuadent que le vraisemblable et le possible qui demandent le secours du langage. Quoique les propositions de géométrie soient reçues de tout le monde pour très certaines et évidentes, les plus complexes ne sont entendues que de quelques spécialistes. Ceux dont l'attention ne peut se soutenir peuvent bien croire les démonstrations ardues sur le témoignage et la bonne foi d'un géomètre : ils sont seulement persuadés de leur vérité tandis que la science n'est donnée qu'à ceux qui voient évidemment la nécessité de leur vérité. Il en est de même pour la métaphysique : n'auront une certitude métaphysique, une certitude absolue des vérités métaphysiques, que ceux qui parviendront à suivre la chaîne des raisons et à acquérir une vue transparente de l'idée de Dieu et de l'âme ; "(...) tous les autres se rendront à tant de témoignages (...)"(1) se satisfaisant d'une certitude morale en des matières trop relevées pour leur attention. Descartes ne récuse pas le probable et la persuasion, et même fait appel à l'autorité de la Sorbonne pour appuyer ses arguments : la nécessité de connaitre, à défaut de comprendre, des raisons si utiles pour la conduite de la vie et pourtant inaccessibles aux hommes ordinaires, capturés par les sens, l'imagination et les préjugés, cette nécessité l'a convaincu de laisser une marge au probable. Cependant la certitude morale est subordonnée à la certitude métaphysique, et la confiance ne sera justifiée que si elle est fondée par une connaissance évidente des vérités.

Il appartient à chacun de faire le parcours qui mène à l'évidence : "J'ajoute même qu'il est impossible d'apprendre ces choses autrement que de soi-même, et d'en être persuadé autrement que par sa propre expérience (...)" (2) : l'évidence ne se donne pas, ou si elle se donne elle se perd et ne procure qu'une assurance morale. L'expérience singulière ne signe pas la claustration dans le sujet. Il n'existe de solipsisme que des sens ou de l'imagination. La fantaisie est fantasque, et l'arbitraire de chacun peut faire ou défaire ses représentations. Le corps est ce qui singularise dans le monde qui fait que je suis cet individu-ci pris dans cette situation : la douleur ni le plaisir ne se peuvent communiquer. L'évidence est universelle; Dieu a mis en tous les hommes les mêmes idées et : "Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée (...)"(3). Qui méditera sur les pas de Descartes s'apercevra chose pensante, qui a en soi la faculté de penser et dont la nature s'enrichit des essences rationnelles : l'entendement est commun, mais il faut bien l'appliquer. Entendons : il faut l'appliquer.

(1) Méditations, IX, 8, 13-14.
(2) Recherche, Al,II, 1136-1137.
(3) Discours , I, VI, 1, 17-18.

Que l'évidence ne se monnaie pas, qu'elle ne se donne pas, ne la condamne nullement au solipsisme. Nous l'avons démontré, la pensée se reconnait dans l'évidence; aussi connaitre l'évidence, c'est se reconnaitre chose pensante mais aussi reconnaitre la nécessité des évidences pour toute chose pensante.

L'autre

Communiquer l'évidence. Mais à qui ? Si l'intersubjectivité est reconnue de fait, si Descartes correspond avec les savants de son époque, en revanche métaphysiquement il ignore la communauté des consciences. Les Méditations restent muettes sur la découverte d'autrui par le Cogito : "(...) vu qu'en ce lieu-là même je ne supposais pas encore qu'aucun homme me fût connu (...)" (1), mais la sixième Méditation qui réhabilite le monde extérieur ne compte pas la découverte d'autrui parmi ses résultats.

Descartes pense l'intersubjectivité comme identité non comme altérité ; ce pourquoi l'intersubjectivité ne lui semble pas un problème. Chacun doit méditer et parvenir au Cogito de sorte que, me découvrant chose qui pense, je fais simultanément l'expérience d'autrui en moi ; je découvre que l'autre est le même, qui s'aperçoit de son existence comme pensée. C'est la pensée qui assure la continuité d'une conscience à l'autre, puisqu'elle se découvre de la même manière en chacun et puisqu'elle découvre les mêmes essences rationnelles.

La découverte de ma nature peut suffire à rendre compte de l'altérité. Partant dans les Méditations, le rendez-vous avec l'autre est toujours manqué. Il passe dans la rue, mais de la fenêtre nous ne voyons que chapeaux et manteaux qui pourraient bien ne revêtir que des automates (2). Ou bien c'est le fou qui extravague (3), ou bien c'est l'homme qui traverse mes songes (4) ; tous personnages qui interdisent le dialogue. L'autre est toujours l'occasion d'une expérience ou d'une démonstration.

---

(1) Secondes Objections, IX, 112, 15-17.
(2) Méditations, II, IX, 25, 14-19.
(3) ibid., I, 14, 24-28.
(4) ibid., VI, 71, 29-35.

Une étude des fonctions épistémologiques de l'évidence se voit confrontée à deux difficultés majeurs :

1°/ L'évidence est certes la certitude la plus haute à laquelle nous puissions prétendre. Mais la certitude ne présume rien de la vérité : la rationalité peut contraindre ma pensée et n'appartenir pas au monde. Je suis sûr de mes pensées sans être sûr de la réalité de ce qu'elles représentent. Le monde est-il tel que je le pense quand je le conçois évidemment ? L'évidence se trouve coincée dans un solipsisme épistémologique, lequel précisément elle voulait dissoudre.

2°/ La rationalité s'impose comme un fait irrationnel (car d'où viennent ces idées évidentes que découvrent mon entendement ?) qui grève les prétentions au savoir (et qu'est-ce qui en elles seules pourraient m'assurer de leur certitude ? Qui ou qu'est-ce qui les institue comme évidentes ?).

Ces difficultés qui se posent au niveau du savoir ne se peuvent résoudre en restant à l'intérieur du savoir. Il faut poursuivre la recherche au niveau ontologique.

CHAPITRE VI   L'EVIDENCE DE L'ETRE. EVIDENCE ET METAPHYSIQUE

Les Méditations se proposent de fonder les sciences et voilà que les vérités mathématiques, les plus sûres d'entre les connaissances d'objet, sont ruinées par le doute. Il faut quitter le plan seulement épistémologique pour fonder le savoir : le savoir ne contient pas la raison de son être. L'évidence est une reconnaissance de la pensée, or la pensée, comme tout ce qu'elle pense évidemment et qu'elle reconnait appartenir à sa nature quand elle y pense, sont créés. Le rôle méthodologique de l'évidence appliquée aux objets métaphysiques, le Cogito et Dieu, éclaire le statut ontologique de l'évidence. Le Cogito et Dieu sont les seules évidences qui métaphysiquement ne pourraient être autres qu'elles ne sont : l'évidence est instituée.

1 Le Cogito

L'unique évidence qui fait cliver la réalité objective des idées, la seule dont les évidences ordinaires m'assurent, et la réalité formelle, la réalité comme être dans le monde, l'évidence inaugurale est le Cogito.

Le doute

Une lecture négligente et captivée par le spectaculaire d'une révocation des opinions reçues méconnaitrait l'utilité vraie du doute si elle n'y voyait qu'une méthode. La proposition : "Je doute, donc je suis" ne ramasse pas le Cogito en faisant l'économie du moyen terme que serait la pensée. Elle exprime l'essence ambivalente et ainsi heuristique du doute : marque de

finitude mais aussi, mais partant, indice d'une certaine présence de l'infini en moi.

Le doute est le premier critère du vrai. En ce sens il est méthodique ou encore spéculatif et volontaire. Le doute amorce une réforme du savoir non une épuration des moeurs : le philosophe méditera dans un poêle, l'homme continuera de vivre parmi ses semblables, comme ses semblables : "(...) je n'entends point que nous nous servions d'une façon de douter si générale, sinon lorsque nous commençons à nous appliquer à la contemplation de la vérité"(1). De plus selon l'ordre la morale est l'ultime branche de l'arbre de la philosophie ; ce serait faire montre de précipitation que de se préoccuper maintenant des questions d'éthique. Aussi, en attendant la réforme de la métaphysique et en attendant la floraison certaine de nouveaux fruits sur les branches maîtresses de la mécanique et de la médecine enfin fondées en vérité : "(...) il est besoin quelquefois de suivre des opinions qu'on sait être fort incertaines, tout de même que si elles étaient indubitables (...)"(2). Attitude inutile mais surtout dangereuse : le philosophe n'est pas extravagant, il doit vivre quand même et ce "quand même" couvre toute l'incertitude des coutumes et des comportements.

Méthodique, le doute est donc volontaire, il procède d'une délibération et d'une décision (3). Résolu, il ne redoute rien. Hyperbolique, toute connaissance qu'il peut soupçonner d'incertitude est discréditée et rejetée comme fausse absolument (4). Donnant un critère rigoureux du faux, le doute hyperbolique se recourbe et propose pour vrai ce qu'il n'aura pu ébranler ; si le douteux est faux, le vrai est indubitable. Il suffira même de retourner comme un gant la proposition ruinant le probable : "(...) il est nécessaire que j'évite et suspende désormais mon jugement sur ces pensées, et que je ne leur donne pas plus de créance, que je ferais à des choses qui me paraitraient évidemment fausses (...)"(5) pour rerouver le premier précepte de la Méthode. La négativité du doute est indissociable de son aspect constructeur : plus je doute et plus follement et futilement je douterai, jusqu'à douter des vérités mathématiques, plus je serai assuré par après de ce que j'aurai trouvé vrai (6).

Le souci des _Méditations_ est le fondement des sciences (7). Or une connaissance suppose à la fois une _chose_ sue et un rapport de la _pensée_ à cette chose ; mais, de plus, les _Méditations_ posent la question de la certitude

(1) _Principes_, I, IX-2, §3, 26, 3-5 ; _cf._ _Septièmes Objections_, VII, 460, 4-5.
(2) _Discours_, IV, VI, 31, 21-23.
(3) _Principes_, I, IX-2, §4, 26, 28
(4) _Discours_, IV, VI, 31, 27-28 ; _Principes_, I, IX-2, §1, 25, 11-13 ; §2, 25, 28-29.
(5) _Méditations_, I, IX, 17, 9-12.
(6) _ibid._, 9, 10-12.
(7) _ibid._, 13, 9-11 ; 17, 12-13 ; v. _A Mersenne_, 28 janvier 1641, III, 297, 31- 298, 2.

du savoir. Ainsi le doute sera-t-il radical et hyperbolique.
Radical le doute teste les principes de la connaissance (1) qui sont les diverse manières d'appréhender les choses : sentir, imaginer, concevoir. La question : "Que sais-je ?" est devenue : "Comment sais-je que...?". Sa fonction est épistémologique. Mais par le même mouvement, les différents aspects par lesquels se manifeste une chose sont passés en revue. Le doute radical élimine successivement les faux-objets : les objets des sens, les objets de l'imagination, les objets de l'entendement (les propositions de géométrie et de mathématiques).
Dès lors le doute ne saurait demeurer dans le domaine de la connaissance. Il lui faut être hyperbolique, ou encore, il doit ébranler non seulement la connaissance et l'essence de la chose mais encore l'existence de la chose.
Le doute est donc radical avant d'être hyperbolique : il s'attaque d'abord aux principes de la connaissance de la chose avant que de s'exercer sur l'existence de la chose. Et ce passage est nécessaire ; la question : "Que suis-je assuré de savoir ?" n'est pas seulement : "Comment puis-je être certain ? quelles sont les opérations cognitives qui produisent le vrai et donnent la certitude ?" mais aussi : "De quoi puis-je être certain ? de quelles choses puis-je obtenir une connaissance vraie ?" ; la question épistémologique ne trouvera de réponse satisfaisante qu'après la mise en question ontologique. Pour que je sois sûr de quelque chose, il faut que quelque chose, et quelque chose d'ultime, soit.
La certitude du savoir est un problème originel. Le doute doit porter sur les principes des opinions, mais ces principes ce sont les moyens que nous employons pour connaitre. Avec l'exercice du doute radical, la recherche sur l'origine des connaissances remontera du plus singulier et du plus immédiat (le "ceci" de la sensation) au plus originel et au plus simple ; elle trouvera son terme dans la recherche de l'auteur de mon être. En effet, si je puis être l'auteur de mes connaissances, au moins pour autant qu'elles peuvent être fausses, je ne puis être l'auteur ni de mon être, ni de leur être, pour autant qu'elles sont exactes. Si j'étais l'auteur de mon être, je me serais donné toutes les perfections et serais Dieu ; aucune chose ne me pourrait être inconnue ou mal connue étant une dépendance de ma nature (2) ; or je doute et je me trompe. Ce sera donc une recherche, au moyen du doute hyperbolique, de l'être, de l'auteur de mon être, de l'être des vérités simples et universelles.
Le doute radical a une fonction épistémologique ; il ne se préoccupe que

---

(1) Méditations, I, IX, 14, 8-11.
(2) ibid., III, 38, 28-33 ; cf. Discours, IV, VI, 34, 30-35 ; Principes, I, IX-2, §20, 34, 11-14.

de la connaissance de la chose dont il cherche à déceler les principes.
Il suppose que toutes les opinions sont reliées et qu'elles forment un système ; une seule est-elle récusée et toutes celles qui s'y appuyaient s'écroulent ; le doute radical est général (1). Mais ce sera un doute raisonnable et raisonné (2) qui a mesuré son pouvoir.
L'exercice de ce doute se fait en deux étapes : dans la première il teste la représentation de la chose, puis il teste la constitution de la chose dans la seconde.
Le témoignage des sens est le premier savoir, le "plus vrai et assuré"(3). La chose sue est un <u>objet</u> et c'est un savoir par représentation. La connaissance dite "des sens" est celle qui utilise les sens comme instruments de savoir, celle qui prétend nous découvrir l'<u>essence</u> de l'objet ; la sensation serait semblble à l'objet qu'elle représente (4). Mais elle est incertaine (5) ; elle ne nous présente qu'une essence-pour-nous de l'objet puisqu'elle suppose un sujet singulier pris dans une expérience singulière. De là viennent les erreurs des sens que Descartes n'énumère pas dans la première Méditation ; il n'entreprend pas une compilation d'arguments à la manière des <u>Hypotyposes pyrrhoniennes</u>. Le doute radical retire aux sens leur prétention à nous faire connaitre l'essence du réel, et ébranle le sujet comme spectateur du monde.
La connaissance dite "par les sens" croit découvrir l'<u>existence</u> du réel ; cependant les sens ne sauraient en toute certitude nous mettre au coeur du réel. Ils ne donnent qu'une existence-pour-nous de la chose : ainsi en va-t-il de la folie mais aussi du rêve. Qui peut m'assurer que je suis assis près du feu occupé à écrire comme je le crois, et non pas au lit ? Le cas pathologique, extraordinaire, est repris par l'expérience commune, ordinaire (6) qui apparait soudain plus folle que la folie. L'extravagance de la vie quotidienne suffit à ruiner les sens ; point n'est besoin de recourir à l'exceptionnel. Le doute radical retire au sens leur prétention à nous faire connaitre l'existence du réel, et atteint le sujet comme acteur dans le monde.
Rien donc dans la représentation de l'objet par les sens ne suffit à garantir la connaissance de son essence, qui ne sera jamais qu'une essence-pour-nous et trompeuse peut-être, ni même la connaissance de son existence, qui n'est qu'une existence-pour-nous, un sentiment d'existence que le "dessein", le "propos délibéré" (7) et le monde qu'ils organisent ne peuvent

(1) <u>Méditations</u>, I, IX, 13, 19-21.
(2) <u>ibid</u>., 14, 17-19 ; 16, 11-13 ; 17, 6-8.
(3) <u>ibid</u>., 14, 12-13.
(4) <u>ibid</u>., III, 30, 9-13 ; 30, 21-24 ; 31, 10-13.
(5) <u>ibid</u>., I, 14, 13-14.
(6) <u>ibid</u>., 14, 31-34.
(7) <u>ibid</u>., 14, 37-41.

sauver (1).

Avec l'imagination et l'entendement, la pensée parait construire la chose. La chose n'est plus un objet dès lors qu'elle est élaborée. Comme les tableaux sont faits à la ressemblance de choses réelles, les objets singuliers et concrets sont : "(...) un certain mélange et composition (...)"(2) d'éléments plus généraux. Si l'erreur n'est qu'une construction maladroite, les "sirènes" et les "satyres" de l'esprit, une construction réglée ne saurait manquer de donner l'essence de la chose.

Les vérités les plus simples et les plus universelles (3) relèvent de l'entendement. Les choses singulières et composées trouvent leur vérité dans les choses simples et universelles dont elles sont des mélanges. Non composées, indépendantes de son pouvoir, puisque l'entendement ne les crée pas, elles sont de ce fait absolument vraies (4).

Avec ces propositions mathématiques, avec ce monde des essences, le doute radical touche le sol de la certitude. S'il a révoqué la connaissance sensible et la valeur de l'imagination (5), il a préservé la validité de la connaissance des essences et des vérités universelles (6). Ici le doute n'est plus possible, il semble s'effacer devant l'évidence rationnelle (7).

Jusqu'ici Descartes a douté de la certitude que nous avons des choses : certitude de leur essence-pour-nous (sensation) ; certitude de leur existence-pour-nous (folie, songe-veille) ; certitude de leur essence (découverte de vérités simples et universelles) (8). Poursuivant son enquête "principielle", le doute doit maintenant porter sur l'existence des choses : il faut en effet sonder les fondements de ces idées universelles, car d'où viennent-elles ? qui peut nous assurer de leur vérité ?

Le doute hyperbolique est futile, il ne prouve pas : "(...)le moindre sujet de douter (...)"(9) lui suffit à révoquer une opinion, il se contente d' : "(...) imaginer le moindre doute (...)"(10). Ludique (11), voire déraisonnable (12), contre nature; il est un effort de la volonté (13) pour

---

(1) Principes, I, IX-2, §4, 26, 28-30.
(2) Méditations, I, IX, 15, 23.
(3) ibid., 15, 32-33.
(4) ibid., 16, 8-11 ; Discours, IV, VI, 39, 13-17.
(5) Méditations, I, IX, 15, 11-13.
(6) ibid., 16, 4-8.
(7) ibid., 16, 11-13.
(8) l'essence-pour-nous et l'existence-pour-nous renvoient à une expérience, par là elles impliquent ma présence, mon être. Quant à l'essence sa vérité sera toujours vraie cf. note (4) ci-dessus. Il convient donc de définir ces deux groupes de notions comme des genres distincts.
(9) Méditations, I, IX, 14, 5.
(10) ibid., II, 18, 34-35 ; cf. Principes, I, IX-2, §2, 25, 16-17; Discours, IV, VI, 31, 26-28.
(11) Méditations, II, IX, 18, 35-19, 1.
(12) ibid., 16, 27-28.
(13) ibid., II, 18, 32-33 ; 19, 1.

supposer l'hypothèse du néant. Epurant les connaissances le doute lui-même s'épure en devenant hyperbolique, ne tirant plus ses motifs de l'expérience ou de la prudence.
L'essence requiert elle aussi une justification. Quoiqu'elles soient "apparentes" ces vérités peuvent bien être arbitraires, elles peuvent n'être pas ou n'être rien de ce que je crois. L'évidence rationnelle doit être fondée. C'est le sens de l'hypothèse du Génie Trompeur, ultime aspect du doute méthodique.

Si le doute n'était qu'une méthode, le doute cartésien n'aurait rien d'original qui pût le distinguer du scepticisme. Un détail vient déranger cette conviction : ce doute est provisoire. Il est une étape vers la certitude ; il sera nécessairement dépassé ou bien par l'assurance d'un savoir et il sera justifié comme méthode ou bien par l'assurance tangible qu'aucun savoir n'est certain et il sera justifié comme résultat positif (1). Autant qu'une méthode mesurant la validité des différentes visées de la chose, le doute est lui-même une visée de la chose.
Refermons le Discours et suivons les Méditations. La connaissance de l'infini n'est pas dissociable de l'exercice d'un doute exacerbé qui ne se trouve que dans les Méditations et que le Discours évince (2). Au sortir de la première Méditation le doute a exercé une censure sévère : il a nié les divers aspects de la chose (chose sentie, chose imaginée, chose conçue - les vérités mathématiques) et il a récusé les différentes visées de la chose (sentir, imaginer, concevoir) (3). Mais cette destruction n'est possible que parce qu'il est lui-même une visée de la chose ; douter de la chose c'est déjà se rapporter à elle (4). Je ne peux douter que de ce que je peux poser comme objet, que ce soit l'extériorité du monde physique ou que ce soit l'ensemble de vérités, ainsi les vérités mathématiques, dont je ne suis pas l'auteur. A ce moment des Méditations, le doute demeure la seule visée de la chose : il lui reste à douter de lui-même ; il lui faut tester sa validité comme façon d'atteindre la chose. Ainsi après la question de la première - Méditation : "Que sais-je ?" rapportée à la question originelle : "Comment sais-je ?" avec l'examen du détail de toutes les opérations de l'esprit, la question désormais est celle-ci : "Comment puis-je douter alors que rien de certain n'a su résister à mon doute, alors qu'il a dissous toutes les

(1) Méditations, II, IX, 19, 2-4 ; 19, 14-16.
(2) A xxx, mars 1637, I, 353, 1-10 surtout ;
(3) Méditations, II, IX, 19, 10-14.
(4) d'où le reproche de Descartes à Bourdin : "Et il est à remarquer que partout il considère le doute et la certitude, non pas comme des relations de notre connaissance aux objets, mais comme des propriétés des objets mêmes qui y demeurent toujours attachés (...)"Meditationes, VII, 473, 17-20, trad., Bey., p. 421, nous soulignons.

précédentes visées de la chose ?". Le doute se prenant pour objet du doute, il gomme la frontière distinguant la chose d'avec la visée de la chose ; de la sorte il manifeste que le premier objet du savoir est le sujet connaissant qui est tout à la fois chose, "res cogitans" (1), et visées de la chose : "Qu'est-ce qu'une chose qui pense ? c'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent"(2).
Ainsi sont données pour équivalentes à la formulation traditionnelle du Cogito des propositions comme : "(...) je doute, donc j'existe ; ou, ce qui est la même chose : Je pense, donc j'existe"(3).

La validité de cette équivalence repose sur un aspect du doute qui le démarque définitivement d'une méthode.
Le doute est l'expression inquiète d'un manque, d'un manque de certitudes, certes, mais, et c'est tout un, d'un manque d'être surtout. C'est l'éveil douloureux de la conscience d'être créé, de tenir son être d'un autre être, de ne pas être tout l'être : le doute est la marque de ma finitude (4).
Cette conscience attise un désir d'être : "(...) je suis une chose imparfaite, incomplète, et dépendante d'autrui, qui tend et qui aspire sans cesse à quelque chose de meilleur et de plus grand que je ne suis (...)" (5) ; un désir d'infini indéfini car étant dans le temps je ne puis être au mieux qu'un Etre infini en puissance (6). Ce désir d'infini qui anime le doute est la marque de Dieu sur sa créature qui lui rappelle son imperfection.
De la sorte le doute permet non seulement la connaissance de l'existence et de l'essence du Cogito mais encore et simultanément celle de l'existence et de l'essence de Dieu.
L'existence peut ainsi se conclure du doute : "Je doute, donc je suis".
Non point trivialement : pour douter il faut bien être ; l'existence se pourrait alors tirer de toute autre activité comme la connaissance de n'importe quel attribut suffit pour démontrer l'existence de la substance de laquelle il dépend. On ne comprendrait alors pas comment dans le sabordage des opinions, le naufragé pourrait tout soudain prendre pied sur la certitude du Cogito. Le Cogito est l'élucidation du doute, la conscience

(1) Méditations, II, VII, 28, 20.
(2) Méditations, II, IX, 22, 23-26, nous soulignons.
(3) Recherche, Al, II, 1135-1136 ; "Ainsi, en considérant que celui qui veut douter de tout, ne peut toutefois douter qu'il ne soit, pendant qu'il doute (...)" Principes, IX-2, lettre-préface, 9, 29-31 ; "Que nous ne saurions douter sans être (...)" ibid., I, 7, 27, 22 ; "(...) mais nous ne saurions supposer de même, que nous ne sommes point, pendant que nous doutons de la vérité de toutes ces chose (...)" ibid., 27, 27-29 ; v. Règles, XII, X, 421, 19-20.
(4) Méditations, III, IX, 38, 17-21.
(5) ibid., 41, 15-17.
(6) ibid., 37, 16-23.

de la signification de l'acte de douter : douter c'est désirer être. Je me découvre chose pensante en éprouvant un désir de l'infini, par la conscience de ma finitude aperçue sur l'horizon de l'infini au moyen d'une idée : l'idée d'une substance infinie, Dieu. Sans le doute, sans le désir de l'être qui l'anime, et la préexistence de l'idée d'infini, le Cogito ne pourrait se connaître.

L'essence du Cogito se tire aussi du doute. Lorsque le Cogito fait réflexion sur son doute, il s'aperçoit qu'il n'est pas tout parfait (1) et la Recherche construit toute la connaissance du moi sur la connaissance du doute : "Mais vous qui doutez de tout et ne pouvez douter de vous-même, qui êtes - vous ?"(2), "Dites-moi donc ce que vous êtes proprement, en tant que vous doutez"(3) et c'est de la sorte que seront éliminer les faux savoirs du moi : "(...) ce que je suis en tant que je doute, n'est nullement ce que j'appelle mon corps"(4), "(...) il est donc vrai aussi que moi, en tant que je doute, je ne me nourris pas, je ne marche pas (...) je ne puis même affirmer que moi,en tant que je doute, je puisse sentir"(5).

Mais, simultanément, de même que la connaissance de l'existence du Cogito se tirait du doute en prenant conscience que le doute signifiait un manque et la préexistence de l'idée de Dieu en moi, partant la préexistence de Dieu sur mon existence, de même la connaissance de l'essence du Cogito se tire de la signification essentielle du doute : jusqu'au Cogito, le doute est la conscience non-thématique de l'idée de Dieu. Le Cogito c'est l'aperception, conduite par le doute, de l'idée de Dieu : avoir l'idée de l'infini, c'est être fini, imparfait, c'est désirer et douter. De là la parenté de la preuve ontologique de l'existence de Dieu avec la découverte du Cogito tirant son existence de la pensée : d'une même idée, celle d'infini, se concluent l'existence d'un être qui a cette idée, fini, parce qu'il n'en a que l'idée (6), et celle d'un être infini qui réalise cette idée. De là encore l'exigence réitérée maintes fois (7) de bien connaitre la nature du Cogito avant que de connaitre Dieu, pour pouvoir connaitre Dieu (8). De là enfin la parenté entre Dieu et le Cogito ; c'est la même idée, celle de la nature intellectuelle, qui présente Dieu et le Cogito, selon qu'elle est limitée ou non(9).

Cette longue lecture qui suppose une solution de continuité entre l'activité

(1) Discours, IV, VI, 33, 25-27.
(2) Recherche, Al, II, 1123.
(3) ibid., 1127 ; cf. ibid.1128.
(4) ibid., 1127.
(5) ibid., 1131.
(6) A Mersenne, 28 janvier 1641, III, 297, 17-19.
(7) par exemple Méditations,VI, IX, 58, 15-16 ; 62, 12-14 ; 62, 12-14 ...
(8) A Mersenne, mars 1637, I, 349, 29-350, 3.
(9) A X, mars 1637, I, 353, 23-26 ; Entretien avec Burman, Pl; 1365.

négatrice du doute employé méthodiquement et l'activité motrice du doute dans la découverte du Cogito souligne néanmoins fortement la place de l'évidence dans la métaphysique cartésienne. Il n'y a pas d'évidence du Cogito.

Le Cogito

La découverte du Cogito sera analysée selon quatre perspectives de recherche : tirant les leçons de l'échec d'une logique formelle, le Cogito ne se conclut pas ; le Cogito ne se trouve pas selon l'évidence, c'est un principe réel qui s'affirme non une notion commune ; cependant le Cogito est aussi une notion commune, ce qui validera le précepte en règle de l'évidence ; enfin le Cogito est l'affirmation d'un moi.

"Je pense, donc je suis" formule malheureuse du Discours et formule provocatrice des Principes. Le Cogito n'est pas une déduction syllogistique ; le donc ne conclut pas l'existence de deux prémisses dont la mineure seule serait donnée. Cè n'est pas ainsi que Descartes procède et ce n'est pas ainsi qu'il faut procéder. Dans un syllogisme la science des choses particulières se tire de la connaissance des choses universelles ; pour conclure hardiment :"Je suis", il aurait fallu auparavant connaitre la majeure : "Tout ce qui pense est" (1) ou "Celui qui pense est" (2). Mais il n'existe pas de science du Cogito, celui-ci est une : "(...) première notion (...)" connue immédiatement "(...) tirée d'aucun syllogisme (...)", "(...) il ne conclut pas son existence de sa pensée comme par la force de quelque syllogisme (...)"(3) et antérieurement à toute démonstration : "(...) il suffit qu'il sache cela par cette sorte de connaissance intérieure qui précède toujours l'acquise (...)"(4).

La déduction syllogistique repose implicitement sur un ordre des connaissances : les propositions universelles sont connues les premières. Or Descartes suit l'ordre des géomètres qui va des plus connues au moins connues, et pour trouver la vérité : "(...) on doit toujours commencer par les notions particulières, pour venir après aux générales (...)"(5). Ce qui s'éprouve est toujours le mieux connu et le premièrement connu : "Car c'est le propre de notre esprit de former les propositions générales de la connaissance des particulières"(6). Les lois générales de la géométrie ne

(1) v. Secondes Objections, IX, 110, 40-41.
(2) Cinquièmes Objections, IX, 205, 14.
(3) Secondes Objections, IX, respectivement 110, 34-35 ; 35 ; 36-37.
(4) Sixièmes Objections, IX, 225, 28-29.
(5) Cinquièmes Objections, 206, 1-3.
(6) Secondes Objections, IX, 11, 1-3.

s'apprennent qu'à l'appui des exemples pris de choses particulières (1). On le voit, Descartes suit l'ordre d'invention et la Dialectique l'ordre d'exposition. Certes, on peut aussi : "(...) réciproquement, ayant trouvé les générales, en déduire d'autres particulières"(2). Mais le principal grief demeure que l'ordre de la Dialectique ne peut fonder le savoir et ne saurait éviter une régression à l'infini aporétique. Une déduction sans majeure est bancale mais l'introduction d'une majeure repousse la difficulté : elle ne dit rien de ce qu'est la pensée et l'existence et ne saurait rien garantir si elle ne peut auparavant les définir. Mais définir n'est pas expliquer. Reprenant la formule controversée du Discours, les Principes démontrent l'insignifiance de notions comme celles-là. La Dialectique s'enferre à définir, puis à définir chaque terme de la définition, et cela à l'infini. Connaitre évidemment, n'est autre chose que reconnaitre la pensée au travers de ce qui est connu. La pensée produit l'évidence certes par le discernement d'une idée claire et distincte, mais d'abord par la mise en évidence de ce qu'elle concevait, la compréhension de ce qu'il y avait en elle (ce qu'elle com-prenait), en se mettant en évidence. L'expérience du morceau de cire l'avait déjà montré, le savoir n'est contenu ni dans les choses ni dans les représentations des choses mais il est produit par la pensée ; ce que je connais évidemment dans une chose, c'est son essence rationnelle qui appartient à ma nature ou qu'il appartient à ma nature de connaitre. L'évidence n'a d'autre fonction que de nous faire comprendre ce que nous concevons. Mais l'évidence reconduit toujours à la pensée ; penser l'évidence c'est penser la pensée ; et vouloir expliquer ce que nous connaissons évidemment, l'existnce, le doute, la pensée serait vouloir expliquer la pensée. Nous savons ce que ces notions veulent dire parce que nous pouvons les penser. Ainsi Descartes s'étonne-t-il de l'aveuglement d'un de ses lecteurs qui prétend ne pas comprendre ce que l'auteur entendait par les idées de Dieu, de l'âme et des insensibles : "Mais s'il a conçu quelque chose par ces noms, comme il n'en faut point douter, il a su en même temps ce qu'il fallait entendre par leurs idées, puisqu'il ne faut entendre autre chose que cela même qu'il a conçu"(3). Au rebours, le syllogisme est un savoir du lagage, un savoir interne qui renvoie de mot en mot et ne peut s'amarrer aux choses. Ainsi le langage peut-il au mieux décrire et la déduction syllogistique ne peut au mieux que faire comprendre ce que la logique de l'évidence a assuré. L'esprit connait le Cogito par une "inspection"(4); plus exactement et plus

(1) Cinquièmes Objections, IX, 206, 5-11.
(2) ibid., 206, 4-5.
(3) A Mersenne , juillet 1641, III, 392, 20-24, nous soulignons.
(4) Secondes Objections, IX, 110, 38.

fidèlement au latin : "(...) il la reconnait comme une chose connue de soi par simple intuition de l'esprit"(1). Le Cogito se trouve par une évidence dans laquelle la pensée se reconnait. Cette vérité s'éprouve : "(...) elle lui est enseignée de ce qu'il sent en lui-même qu'il ne se peut faire qu'il pense, s'il n'existe"(2).

Le Cogito est-il une notion commune ? Cette question ne peut manquer de se poser lorsque la proposition : "Je pense, je suis" apparait parmi d'autres notions communes : "Tout de même, quand on dit qu'il est impossible qu'une même chose en même temps soit et ne soit pas, que ce qui a été fait ne peut n'être pas fait, que celui qui pense ne peut manquer d'être ou d'exister pendant qu'il pense (...)"(3) ; une notion commune étant un lien pour joindre évidemment deux choses simples (4).
Alors apparaissent deux difficultés . Premier scrupule : quelle est la nécessité qui fait du Cogito la première notion commune, celle qui inaugure le savoir ? une autre notion commune n'aurait-elle pu tout aussi bien satisfaire ? sinon, si le Cogito est la première notion commune, la maxime principielle, est-ce bien encore une notion commune, puisque, connues immédiatement de l'esprit pur et attentif, toutes les propositions de ce genre se valent ?
Deuxième scrupule : comment installer une notion commune dans l'être ? En effet les notions communes ; "(...) sont seulement des vérités, et non pas des choses qui soient hors de notre pensée (...)"(5). Dès lors ou bien nous considérons que la construction du savoir à partir du Cogito reste une fable, au moins jusqu'à la découverte de l'existence d'un Dieu parfait ; ou bien se pose la question du passage d'une vérité logique à une réalité que le texte obstinément affirme : "Il n'y a doncpoint de doute que je suis, s'il me trompe (...)"(6 ; "(...) je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi, qui le pensais fusse quelque chose"(7).
De fait ce dilemme revient à trancher, vieux débat, entre le Discours qui insisterait davantage sur le lien logique entre l'existence et la pensée, et les Méditations qui, retirant un donc embarrassant, affirmerait l'existence d'une substance pensante. Descartes l' a reconnu, les projets qui lui ont fait rédiger ces textes différaient : là un texte destiné à tous, ici un

(1) Secondes Objections, VII, 140, 22-23 ; trad., Bey., 242, note, nous soulignons.
(2) Secondes Objections, IX, 110, 41-111, 1.
(3) Principes, I, IX-2, §49, 46, 10-12.
(4) Règles, XII, X, 419, 23-420, 1.
(5) Principes, I, IX-2, §49, 46, 12-13.
(6) Méditations, II, IX, 19, 32.
(7) Discours, IV, VI, 32, 15-17.

ouvrage destiné d'abord à une élite ; là une préface à des essais scientifiques, ici une entreprise de fondement des sciences ; là une oeuvre composite où l'homme Descartes croise le métaphysicien et où le savant se place dans son siècle parmi ses contemporains, ici une pensée qui creuse solitaire et tenace. Le Discours ne connait pas le doute hyperbolique qui suspend l'existence du monde, originalité déterminante des Méditations. Faut-il se satisfaire d'une mise en parallèle et donc d'une ligne de démarcation entre ces deux textes, l'un considérant le Cogito comme une notion commune et l'autre le considérant comme un principe ? D'autres témoignages balencent entre l'une et l'autre interprétation.
La lettre à Clerselier consomme la rupture en opposant les concepts de notion commune et de principe, un principe formel qui règle et organise la science déjà accomplie et un principe réel qui donne le branle au savoir. Le principe d'identité que faisait prévaloir la Scolastique pour systématiser ses convictions s'assimile à une notion commune (1) : il ne découvre l'existence d'aucune chose, n'a aucune valeur heuristique et : "(...) ne nous rend de rien plus savants"(2). Il confirme et valide ce que nous savions déjà. La Recherche rejette de même son usage qui ne saurait conduire à de si grandes découvertes (3). Au rebours un principe réel est un être et non une proposition de logique, dont la connaissance enrichit celui qui le possède de la connaissance d'autres propositions (4). Le premier principe est un Etre dont l'existence nous est la plus connue et la plus familière : "(...) le premier principe est que notre âme existe, à cause qu'il n'y a rien dont l'existence nous soit plus notoire"(5). Ce texte adopte résolument l'interprétation d'un Cogito, principe réel, cependant sa pertinence n'a d'autre argument que la connaissance notoire, marque certaine des notions communes, de même l'existence et la pensée, selon les Principes, sont des natures simples : "(...) des notions si simples que d'elles-mêmes elles ne nous font avoir la connaissance d'aucune chose qui existe (...)"(6).

Ces témoignages accroissent-ils l'hésitation primordiale dans le choix entre le Discours et les Méditations ? Ils sont cependant trop tranchés pour ne pas masquer une connivence manifeste à une lecture attentive. De fait, le Cogito est à la fois la découverte d'une existence et la découverte d'une propsition nécessairement vraie qui n'est que la descriptiom de la découverte du Cogito, l'avènement au langage d'une expérience qui

(1) A Clerselier, juin ou juillet 1646, IV, 444, 4-6 et 13-14.
(2) ibid., 444, 21-2?.
(3) Recherche, Al, II, 1133.
(4) A Clerseleir, juin ou juillet 1646, IV, 4444, 28.
(5) ibid., 444, 23-25.
(6) Principes, I, IX-2, §10, 29, 11-12.

s'est faite à son insu. Aussitôt après la première découverte de l'existence du Cogito, celle-ci est reprise, captée par le langage : d'expérience elle devient proposition : "Et remarquant que cette vérité : je pense, donc je suis était si ferme et si assurée (...)"(1) ; "(...) enfin il faut conclure, et tenir pour constant que cette proposition ; Je suis, j'existe, est nécessairement vraie (...)"(2) ; "(...) lorsque j'ai dit que cette proposition : Je pense, donc je suis, est la première et la plus certaine (...)"(3). Ainsi d'une part se vérifie cette mise à l'écart du langage : nous avons une connaissance de la signification des mots irréductible à leur définition, qui fait que le Cogito n'est pas un syllogisme construit à partir d'autres propositions ou d'autres termes, nous savons ce qu'est l'existence et la pensée avant que de connaitre les définitions de "penser" et de "exister". D' autre part, le Cogito n'est pas l'intuition d'une maxime ou d'une vérité générale de logique, mais l'intuition d'une substance, d'un être même si cette découverte est la réalisation d'une notion commune "Pour penser il faut être". Et cette proposition "Je pense, donc je suis" est la : "(...) première et la plus certaine, qui se présente à celui qui conduit ses pensées par ordre"(4) parce que le Cogito est selon l'ordre la première existence découverte.

Le premier principe donne à la fois la première connaissance et la règle de toutes les connaissances.
La méthodologie ne se peut évoquer qu'au coeur du débat ontologique. C'est déjà signifier que la méthode n'est pas extérieure à l'objet auquel elle s'applique. Certes, le Discours fait prévaloir l'évidence comme un précepte supposant un critère de certitude a priori, antérieur et premier par rapport au savoir qu'il découvre. Un souci pragmatique s'avère par le fait, par la découverte d'une notion commune qui se revèlera contenir l'expression d'un être. Et le Discours qui exhortait de suivre l'évidence comme un précepte méthodique retrouve dans le Cogito l'évidence, dès qu'il analyse sa certitude. Le précepte de la deuxième partie devient règle dans la quatrième en vertu de la propriété de transparence de l'évidence. Cependant si le concept demeure sa fonction change. Le précepte procède d'une décision, d' : "(...) une ferme et constante résolution de ne manquer pas une seule fois à (l') observer"(5), il ressortit encore du préjugé, rien ne le fonde ; la règle au contraire suit d'une connaissance claire et d'un jugement (6), elle

(1) Discours, IV, VI, 32, 17-18, nous soulignons "vérité".
(2) Méditations, II, IX, 19, 36-37, nous soulignons "proposition".
(3) Principes, I, IX-2, §10, 29, 6-7, nous soulignons "proposition".
(4) ibid., § 7, 27, 34-35.
(5) Discours, II, VI, 18, 14-15.
(6) ibid., IV, 33, 19-22.

s'appuie sur une connaissance fermement établie, celle du Cogito, elle peut prétendre au vrai quoique rien ne vienne encore l'assurer. Toute la différence d'un processus et d'un critère sépare le précepte de la règle.

L'évidence ne saurait être un critère a priori de certitude. Si l'évidence fondait le Cogito, elle ferait alors partie d'uneméthode et constituerait les vérités. Quiconque connaitrait clairement et distinctement serait assuré de la science, il serait inutile de transgresser le champ épistémologique parfaitement homogène, la certitude reposant sur un mode particulier du savoir. Un athée pourrait construire assurément un raisonnement de géométrie. Mais je me trompe et davantage peut-être que je ne le crois jusques à me tromper dans les opérations élémentaires. Au rebours le Cogito ordonne les certitudes ; la règle de l'évidence n'énonce rigoureusement rien d'autre que ceci : il ne faut rien admettre qui ne soit aussi certain que le Cogito ; à savoir rien qui ne soit de la même certitude qui enveloppe sa connaissance. Ainsi : "(...) je suis sévère au point de ne tenir pour vrai que ce dont j'ai une certitude égale à celle où je suis que j'existe, que je pense et que je suis une chose pensante"(1), égale donc au processus de découverte du Cogito.

Toute la longue étude sur le rôle du doute dans la découverte du Cogito démontrait ceci, que l'évidence n'a aucun rôle ontologique. Entendons : elle ne s'applique jamais comme norme pour mesurer un savoir. Le recensement lexicologique du Discours (2) le manifeste : les occurrences d'"évidence" et de ses formes dérivées sont au nombre de sept dans la quatrième partie qui établit l'existence du Cogito et de Dieu, or aucune de ces occurrences ne s'applique au Cogito au moment même où il se découvre. Le Cogito n'est pas vrai parce qu'il est évident. L'évidence n'intervient qu'une fois l'expérience achevée pour la reprendre : "(...) de cela même que je pensais à douter, il suivait très évidemment et très certainement que j'étais (...)"(3). De fait l'évidence est une méta-connaissance (4). Faire de l'évidence un critère c'est tomber dans le "cercle", car qui assure l'évidence sinon l'évidence ? ou bien il faudrait l'assurer, puis assurer ce qui l'assure et ainsi à l'infini (5). D'autre part un critère suppose l'application à un donné d'une mesure qui le valorise, lui donne une valeur ; ce qui est mesuré et ce qui mesure sont hétérogènes. La mesure n'est qu'une interprétation, lumineuse certes pour laraison, mais qui ne rend pas compte de tout ce qui est mesuré. La vérité est sans mesure : "Car quelle raison aurions-nous de consentir à ce qui nous l'apprendrait, si ce n'est que nous ne savions qu'il

(1) Recherche, Al, II, 1140.
(2) cf. chapitre I p. 7-8.
(3) Discours, IV; VI, 32, 28-31, nous soulignons.
(4) cf. ci-avant chapitre V, p. 99.
(5) Sixièmes Objections, IX, 225, 23-27.

fut vrai, c'est-à-dire, si nous ne connaissions la vérité ?"(1).
La philosophie ne connait pas de point de vue extérieur, ce pourquoi précisément la méthodologie ne se pouvait évoquer que dans le domaine ontologique. La méthode n'est pas un procédé ; quoique les Règles penchent en ce sens, leur échec laisse croire que la méthode ne saurait être exhaustive et achevée qu'elle n'ait épuisé l'objet même de la méthode. L'évidence est une méta-connaissance : elle valide le discours métaphysique de l'intérieur.

Le Cogito est une expérience singulière. Ce qui déchire l'incertitude ce n'est pas seulement l'existence de la pensée mais la position de la substance pensante comme "moi". Le sujet du savoir intervient dans le processus de construction du savoir, non plus comme "commentateur" ou comme "point de vue", ce qui serait encore le cas du personnage historique du Discours, mais comme opérateur. Le sujet élabore un savoir à partir du savoir de son existence et de son essence : "Ainsi donc la seule chose que je ne puisse séparer de moi, que je sache avec certitude être moi, et que je puisse maintenant affirmer sans craindre de me tromper, c'est que je suis un être pensant"(2).
La découverte cartésienne du moi trouve sa parente dans la démarche de Proust. La conscience du moi, chez Proust, se fait dans un instant qui se creuse, celui de la sensation, et qui se découvre condensant un passé résurgent. Plutôt le moi se découvre lorsque, par une sensation le présent percute le passé, lorsque le passé est réinvesti dans le présent. La sensation n'est pas un simple rappel du passé mais : " (...) quelque chose qui, commun à la fois au passé et au présent, est beaucoup plus essentiel qu'eux deux"(3). La vérité de la sensation ne se trouve pas dans le monde extérieur : "J'avais trop expérimenté l'impossibilité d'atteindre dans la réalité ce qui était au fond de moi-même (...)"(4) ; elle se trouve dans le moi qui fait l'expérience de lui-même dans la sensation : "La seule manière de les goûter davantage, c'était de tâcher de les connaitre plus complètement là où elles se trouvaient, c'est-à-dire en moi-même (...)"(5). Mais, rapidement nous pouvons trouver trois différences avec la démarche cartésienne : c'est une découverte émotive et qui témoigne de la résurgence d'un passé et donc d'un histoire du moi ; c'est enfin une connaissance extatique : "Une minute affranchie de l'ordre du temps a recréé en nous, pour la sentir, l'homme affranchi de l'ordre du temps"(6).

---

(1) A Mersenne, 16 octobre 1639, II, 597, 6-9.
(2) Recherche, Al, II, 1133.
(3) Marcel PROUST Le temps retrouvé, Paris, Folio-Gallimard, 1954, p. 229.
(4) ibid., p. 234.
(5) ibid., p. 235.
(6) ibid., p. 230.

2 DIEU

L'évidence est non seulement norme du discours ontologique, en s'appliquant à la connaissance des objets métaphysiques, mais elle est inscrite dans ce discours : l'évidence a un statut ontologique. Ce que montre la connaissance la plus évidente, celle du premier objet métaphysique : Dieu.

Les degrés de l'évidence

Toutes les certitudes ne se valent pas. Selon leur complexité, ou encore, selon leur éloignement des premiers principes elles sont plus ou moins évidentes. Il faut donc baliser des zones d'évidence.
Les démonstrations de l'existence de Dieu sont pour cela les plus évidentes de toutes. Les plus obscures d'entre nos certitudes ordinaires sont obscures en regard de celles-là. Les raisons touchant l'existence de Dieu : "(...) sont plus claires en elles-mêmes qu'aucune des démonstrations des Géomètres (...)"(1) ; elles font :"(...) savoir plus certainement que Dieu est, que je ne sais la vérité d'aucune proposition de Géométrie (...)"(2). La preuve ontologique est plus évidente qu'une preuve démontrant par exemple qu'un triangle rectangle a ses trois angles égaux à deux droits (3).
Puis viennent les vérités métaphysiques que Descartes pense démontrer: " (...) d'une façon qui est plus évidente que les démonstrations de Géométrie (...)"(4), car : "(...) il n'y a rien au monde qui soit de soi plus évident et plus certain que l'existence de Dieu et de l'âme humaine (...)"(5).
La connaissance du Cogito est plus évidente que celle du morceau de cire (6) et généralement de toutes les choses matérielles (7). Est-elle plus évidente que celle de Dieu ? Sitôt après sa découverte le Cogito soutient cette connaissance pour : (...) plus certaine et plus évidente que toutes celles que j'ai eues auparavant"(8) ; mais ces connaissances antérieures étaient précisément celles persuadant de l'existence des choses matérielles. De fait, nous l'avons vu, non seulement le Cogito mais la connaissance qu'il prend de lui-même dépendent de l'idée de Dieu, idée la plus évidente de toutes.

---
(1) A Mersenne, mars 1637, I, 350, 28-29.
(2) A Mersenne, 25 novembre 1630, I, 182, 2-4.
(3) Cinquièmes Objections, VII, 383, 25-384, 4.
(4) A Mersenne, 15 avril 1630, I, 144, 15-17.
(5) A xxx, mars 1637, I, 353, 5-7.
(6) Méditations, II, IX, 26, 17-24.
(7) ibid., 12, 7-12.
(8) ibid., II, 20, 2-3.

Puis viendront toutes les autres connaissances selon leur place dans l'ordre de dépendance, dont celle du corps. Car tout autant que produire une certitude, les *Méditations* ménagent une place à l'erreur selon les champs de connaissance et d'action. De certains objets nous n'aurons jamais qu'une certitude morale.

Les garanties divines de l'évidence

Jusqu'ici l'évidence demeure un critère expérimental provisoire à la merci d'un contre-exemple. Elle ne promet qu'une certitude sans présumer de la vérité effective .
Le *Cogito* pourrait être certain de son savoir sans être certain de la vérité de son savoir. Les *Méditations* ne sont encore que des rêveries et les connaissances pourraient n'être que des constructions chimériques. La métaphysique en cet instant a le même statut que la physique du *Monde* : c'est une fable (1). Le solipsisme ontologique n'a pas été levé qui suspend la valeur de l'évidence, qui relègue le sujet dans un solipsisme épistémologique où le savoir pourrait n'être bâti qui ne serait que phantasmes. Il faut selon l'ordre des raisons constituer désormais ces certitudes en vérité.

La première caution que rçoit l'évidence de la perfection divine est l'adéquation de l'idée claire et distincte à la chose qu'elle représente. L'idée claire et distincte représente réellement la chose : elle est quelque chose de réel (2) et ne contient aucune fausseté matérielle représentant pour quelque chose ce qui n'est rien ; la perfection divine s'oppose en effet à la malignité. Si bien : "(...) qu'en suite de cela j'ai jugé que tout ce que je conçois clairement et distinctement ne peut manquer d'être vrai (...)" (3). Dans le *Discours*, l'évidence est une idée vraie parce qu'elle est une vraie idée. Parce que l'idée évidente est réellement une idée et qu'elle ne tient rien du néant (4) mais qu'elle dépend toute de Dieu pour son existence effective : "(...) toutes les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies (...)"(5).

(1) *Le Monde*, V, XI, 31, 18.
(2) *Méditations*, IV, IX, 49, 34-36.
(3) *ibid.*, V, 55, 39-41.
(4) *Discours*, IV, VI, 38, 21-24.
(5) *Méditations*, IX, 19-20

Cependant un géomètre athée enchaînant ses propositions, les voyant chacune clairement et distinctement, serait tout aussi certain de parvenir au savoir. Une "science athée" serait-elle possible ? Mais la déduction ne conserve pas l'évidence ; les conclusions d'une chaîne de raisons n'ont plus cette clarté et cette distinction qui étaient l'empreinte des axiomes. L'attention qui ne peut s'attacher toujours aux mêmes objets se relâche, elle ne peut toujours si bien considérer les principes et parcourir tout l'ordre d'une déduction. Dès lors le sujet se repose davantage sur la fidélité de la mémoire : il ne retient plus d'une démonstration que les résultats (1) et souvent même il n'a plus de ces résultats qu'un souvenir. Ainsi l'évidence qui s'est dégradée naturellement des axiomes aux conclusions est derechef altérée par la mémoire dont la faiblesse est précisément ce qui a requis le secours de l'intuitus et de l'ordre. En effet le souvenir d'une évidence n'est plus une évidence ; la contrainte du vrai l'a quittée. Extraite des chaînes de raisons elle n'a plus aucune nésessité ; d'autres raisons peuvent se faire valoir et la nier (2). Elle est suspecte : elle n'est plus une présence du vrai mais un témoignage, et même un préjugé si l'on s'y fie par la foi en un souvenir. La mémoire peut mal préserver l'ordre, ou peut ne pas retrouver les prémisses (3). Rien ne distingue le souvenir d'une évidence d'un phantasme : ce peut être une ruse d'un Génie Trompeur. Ainsi le géomètre athée peut bien être persuadé de la vérité de ses calculs ; il ne peut en avoir la science ; parce qu'il est dans le temps et qu'il n'est pas l'auteur de ses idées claires et distinctes, ses évidences peuvent se corrompre à tout relâchement de son attention. Chaque évidence doit être maintenue dans l'être à chaque instant.

La permanence d'une évidence n'est assurée que par la perfection divine. Le savoir ne peut se construire dans un flux héraclitéen ; l'évidence doit durer : "Je suis, j'existe : cela est certain ; mais combien de temps ?" (4). Mais le temps est discontinu et seul le concours ordinaire de Dieu, sa bonté et son immuabilité peuvent faire qu'une évidence passée soit encore une évidence et : "(...) pourvu qu'on se ressouvienne de cette conclusion, Dieu n'est pas trompeur, on aura non seulement la persuasion, mais encore la véritable science de cette conclusion, et toutes les autres dont on se souviendra avoir aperçu autrefois des raisons fort claires"(5). Cependant Dieu garantit la permanence de l'évidence mais non point le souvenir d'une évidence ; le souvenir est une affaire humaine ; Dieu ne répond pas de la mémoire de chacun et si elle faillit, c'est un défaut de ma nature, non une

(1) A Regius, 24 mai 1640, III, 64, 25-27.; Secondes Objections, IX, 110,29-31.
(2) Méditations, V, 55, 17- 20.
(3) Secondes Objections, 2-7 ; Principes, I, IX-2, §13, 30,33-31, 5.
(4) Méditations, II, IX, 19-20.
(5) A Regius, 24 mai 1640, III, 65, 10-15 , trad., Al, II, 245.

une malignité ou une imperfection divine.
Le "cercle cartésien" trouve ici une solution triviale. Arnauld oppose un "scrupule" (1) : Dieu garantit l'évidence, mais ce sont des raisons claires et distinctes qui persuadent de l'existence de Dieu. La distinction évidence actuelle-évidence remémorée permet une réponse immédiate : une raison claire et distincte convainc de l'existence d'un Dieu nécessairement bon ; il suffit de se rappeler cette proposition pour que son évidence et celle de toute conclusion soit assurée. Mais la question est éludée : de la sorte l'évidence serait un critère indépendant de la puissance divine, l'évidence actuelle peut -elle valider quelque proposition sans la garantie de Dieu ?

Quoiqu'il ne puisse, il est vrai, étendre très loin ses démonstrations sans craindre l'erreur, le géomètre athée aura beau jeu de prétendre encore au savoir certain. Si l'évidence actuelle se suffit comment se tromperat-il dans les inférences les plus simples comme la somme de deux nombres ? (2). Certes, cela a déjà été souligné, le regard simple contraint à se rendre à l'évidence inévitablement vraie : "(...) même ignorant que Dieu est, quand nous portons notre attention sur les vérités elles-mêmes, nous ne pouvons pas endouter (...)"(3). Il faudrait en conclure que Dieu ne garantit pas l'évidence mais seulement une inférence, fût-ce de ces inférences que les Règles assimileraient au regard tant elles sont immédiates (4). Leur trivialité ne saurait cependant résister à un doute en quête de certitude métaphysique ; sans la connaissance de Dieu, non seulemnt nous n'aurions aucune science de choses déduites longuement, mais : "(...) je dis que, même au moment où nous les avons déduites de ces principes, nous n'en avons pas eu la science, mais seulement la persuasion"(5); Que Dieu doive garantir la science, partant les déductions les plus faciles, réduit le champ des connaissances de l'athée à une poussière d'évidences qu'il ne saurait organiser. Il reste qu'il peut encore prétendre à l'évidence et à la connaissance des premières notions : l'athée aussi bien que le croyant peuvent parvenir au Cogito.
Ce serait vite oublier la perspective fondamentale et originelle des Méditations qui débordent l'enquête épistémologique sur les causes de l'erreur, par une enquête ontologique sur l'origine de l'Etre et des êtres (monde, vérités, Cogito). Précisément l'athée ne saurait se prémunir de l'erreur même dans le regard simple s'il n'est pas assuré de l'auteur véritable de son être. "Car je puis me persuader d'avoir été fait tel par la Nature, que je me puisse

(1) Quatrièmes Objections, IX, 166, 31-39.
(2) Sixièmes Objections, IX, 219, 33-220, 1.
(3) Entretien avec Burman, Pl, 1401.
(4) Règles, II, X, 365, 3-6.
(5) A Regius, 24 mai 1640, III, 65, 1-3, trad., Bey., 480, nous soulignons : "même au moment".

puisse aisément tromper, même dans les choses que je crois comprendre avec le plus d'évidence et de certitude (...)" (1). La récusation de la science de l'athée est géniale : "(...) d'autant moins puissant sera celui qu'il reconnaitra pour l'auteur de son être, d'autant plus aura-t-il occasion de douter si sa nature n'est point tellement imparfaite qu'il se trompe même dans les choses qui lui semblent très évidentes (...)"(2). La perfection de mes connaissances dépend de la perfection de mon être et l'athée ne saurait tenir les siennes pour fermes et constantes s'il ne reconnaît une cause toute parfaite à son existence.
Ultime argument de l'athée : "Si faible et si sujet que je sois à l'erreur, si je me trompe je suis". Une évidence s'émanciperait de la toute puissance divine. Paralogisme dont la dénonciation apporte simultanément la seconde et vraie dénonciation du cercle. Nous l'avons vu, le Cogito n'est rien sinon la découverte de ma finitude par l'aperception progressive de la signification de l'acte de douter. Mais l'infini est une notion première et le Cogito ne saurait se poser dans l'être sans trouver l'idée d'infini en lui, partant, sans reconnaitre l'existence de Dieu dont l'être réalise l'idée d'une substance dotée de toutes les perfections. Les Règles comptaient au nombre des choses conjointes nécessairement entre elles, et que d'aucuns, inattentifs, rangent parmi les contingentes, cette proposition : "(...) je suis, donc Dieu est (...)"(3).
Lorsque pour défendre la possibilité d'une évidence indépendante de la toute-puissance divine, l'athée affirme "Je pense, je suis" ou bien il ne sait pas ce qu'il dit, ou bien il ne pense pas à ce qu'il dit. Pour construire une science certaine il faut douter partant il faut connaitre Dieu.
Mersenne propose une formulation du cercle autre que celle d'Arnauld, formulation radicale qui s'attaque au point archimédique de la connaissance : une connaissance assurée de l'existence du Cogito ne saurait précéder celle de l'existence de Dieu, l'évidence ne saurait anticiper sur l'être qui la fonde et la garantit (4). Nulle faute de logique en ceci. Le Cogito ne peut se découvrir s'il ne découvre en lui l'idée de l'infini ; le Cogito ne peut exister si Dieu n'existe. La première des évidences est fondée sur la perfection d'une substance infinie ; et comme l'infini préexiste au fini, l'évidence est fondée en vérité avant de conclure véritablement à l'existence de la pensée.

(1) Méditations, V,IX, 55, 31-33, nous soulignons.
(2) Sixièmes Objections, IX, 230, 3-6 ; cf. Secondes Objections, IX, 111, 8-14.
(3) Règles, XII, X, 421, 26-29.
(4) Secondes Objections, IX, 98, 34-99; 4.

3 Les vérités éternelles

Une philosophie de l'évidence requiert une doctrine de la création des vérités éternelles. Les idées des choses simples et universelles des Méditations résistaient au doute qui ne se pouvait glisser entre l'objet et la représentation de l'objet : une idée de l'imagination pouvait mal composer les choses simples, mais en revanche ces choses simples, indépendantes du pouvoir du sujet ne pouvaient être que vraies. Elles furent rejetées pour deux raisons. La première était l'ignorance de l'auteur de mon être et la considération que je pouvais ainsi fort bien croire les savoir et me tromper ; ce fut l'objet du paragraphe précédent. La seconde venait de l'ignorance de l'auteur de leur être : les vérités sont créées.

Origine et évolution

Les vérités éternelles ont une histoire. Leur exposé commence le 15 avril 1630 avant même la découverte des premières données de la métaphysique (rôle du doute, le Cogito) et se poursuit jusqu'à la lettre à Mesland du 2 mai 1644. Cependant elles n'apparaissent jamais que dans des lettres et sont remarquablement absentes dans les textes publiés. L'auteur craignait-il une nouveauté qui aurait incommodé ses contemporains ? Pourtant il les évoque dans les Sixièmes Objections et leur nouveauté n'est pas si fraîche ni si folle. La lettre du 15 avril 1630 à Mersenne montre très nettement que le débat a été lancé par le correspondant : "Que les vérités mathématiques, lesquelles vous nommez éternelles (...)"(1). L'hypohèse la plus plausible considère cette doctrine comme l'épine dorsale de toute la philosophie cartésienne, l'axe silencieux autour duquel gravitent toutes les autres problématiques.

Ces vérités, ce sont d'abord des vérités de mathématiques. Les exemples dont se sert Descartes pour illustrer ses propos sont tirés de la géométrie. Dieu : "(...) a été aussi libre de faire qu'il ne fut pas vrai que toutes les lignes tirées du centre à la circonférence fussent égales (...)" (2) ; "(...) il a été libre et indifférent à Dieu de faire qu'il ne fut pas vrai, que les trois angles d'un triangle fussent égaux à deux droits (...)"(3), ou bien de l'Arithmétique : "Il est inutile de se demander comment Dieu

(1) A Mersenne, 15 avril 1630, I, 145, 7-8, nous soulignons.
(2) A Mersenne, 27 mai 1630, I, 152, 21-23.
(3) A Mesland, 2 mai 1644, IV, 118, 6-9.

eut pu faire de toute éternité que deux fois 4 n'eussent pas été 8 (...)"(1).

La lettre du 27 mai 1630 parait étendre le champ de ces vérités. Dieu est : "(...) aussi bien Auteur de l'essence comme de l'existence des créatures : or cette essence n'est autre chose que ces vérités éternelles (...)"(2). Cette confusion de l'essence et de la vérité n'est certes pas involontaire ni surprenante. Les vérités ne sont autre chose que des propriétés de l'objet, les connaitre c'est connaitre son essence. Soit le triangle : "(...) la nature du triangle est composée de toutes ces natures-ci (...)" à savoir ses propriétés qui : "(...) sont plus connues que le triangle, puisque ce sont elles-mêmes, qu'on entend dans celui-ci (...)"(3). Mais alors la science devrait être achevée d'autant qu' : "(...) elles (sc; ces vérités) sont toutes mentibus nostris ingenitae (...)"(4). Précisément je ne comprends pas tout ce que je conçois : "(...) je peux connaitre un triangle, même si je n'ai pas pensé, que sa connaissance contient aussi celle de l'angle, de la ligne, du nombre ternaire, de la figure, de l'étendue, etc. (...)"(5). Si j'ai une conception très claire et très distincte du triangle, ma connaissance n'épuise sans doute pas toutes ses propriétés : "(...) ce même triangle enveloppe encore d'autres natures fort nombreuses peut-être ; qui nous sont cachées comme la grandeur des angles, ou la capacité de la surface, etc."(6). Rien dans ma connaissance ne marque son exhaustivité et à l'avenir d'autres propriétés peut-être viendront la compléter : "(...) mille ans après par exemple, un autre mathématicien trouvera en lui des propriétés plus nombreuses, si bien que nous ne sommes jamais certains d'avoir compris tout ce qui peut être compris au sujet de cette chose"(7) Je suis une chose qui pense, c'est-à-dire qui est immédiatement consciente de ce qu'elle pense mais qui a la faculté de penser, qui ne pense peut-être pas actuellement tout ce que je pense, qui ne comprend maintenant peut-être pas tout ce dont j'ai l'idée. Ces vérités sont peut-être moins innées que "coextensives" à ma nature ; ce qui fait que, l'évidence étant, ainsi qu'il a été avancé, une reconnaissance, je les connais moins évidemment que le Cogito.

La préoccupation à laquelle répondait cette doctrine était scientifique : "J'espère écrire ceci, même avant qu'il soit 15 jours, dans ma physique (sic) (...)"(8). Elle s'élargira et concernera par après des problèmes de logique : l'incompatibilité des contradictoires et Dieu fondera le principe de non-

(1) Sixièmes Objections, IX, 236, 8-10.
(2) A Mersenne, 27 mai 1630, I, 152, 3-5.
(3) Règles, XII, X, 422, 15-18.
(4) A Mersenne, 15 avril 1630, I, 145, 18-19.
(5) Règles, XII, X, 422, 12-14.
(6) ibid., 422, 18-22, nous soulignons.
(7) Entretien avec Burman, Pl, 1362.
(8) A Mersenne, 15 avril 1630, I, 146, 10-11 ; cf. ibid., 145, 5-7.

contradiction (1), principe sur lequel la Scolastique appuyait son savoir ; des problèmes de métaphysique (2), d'éthique (3) et d'éthique en relation avec la théologie comme l'indépendance de la créature (4).

Evidence et arbitraire

Descartes s'appuie sur un motif religieux et sur un argument de métaphysique : l'infinité de Dieu (5).
Dieu est indifférent. Aucune raison ne l'a déterminé à créer le monde et les vérités telles que nous les connaissons. Aucune priorité ne préexiste au décret qui l' a librement porté à créer les choses telles, ainsi :"(...) il n'a pas voulu que les trois angles d'un triangle fussent égaux à deux droits, parce qu'il a connu que cela ne se pouvait faire autrement (...)"(6). Dieu ne connait pas l'évidence, autrement les vérités seraient indépendantes et il manquerait à sa perfection. Dieu créé les vérités et sa liberté, qui procède de son infinité, est toute différente de celle de l'homme. L'homme est d'autant plus libre qu'il connait plus évidemment le bon et le vrai ; au rebours, et pour ainsi dire , Dieu n'a pas le choix. Il est d'autant plus libre qu'il ne connait aucune raison qui le puisse déterminer à vouloir : "(...) en Dieu ce n'est qu'un de vouloir et de connaitre ; de sorte que ex hoc ipso qod aliquid velit; ideo cognoscit, et ideo tamtum talis res vera " (7). La nécessité pour nous de ces vérités n'est nullement une nécessité pour lui : "Et encore que Dieu ait voulu que quelques vérités fussent nécessaires, ce n'est pas dire qu'il les ait nécessairement voulues ; car c'est tout autre chose de vouloir qu'elles fussent nécessaires, et de le vouloir nécessairement , ou d'être nécessité à le vouloir"(8). Et elles ne sont nécessaires pour nous que parce qu'elles ont été créées par lui, ou bien nous le concevons comme un Jupiter soumis aux Destinées et manquant à sa toute puissance (9). Dieu ne délibère pas ; il ne choisit pas le meilleur, ce qu'il fait est le meilleur (10). Une création ne couronne aucune préférence.

Dieu est indépendant. Il crée l'évidence. C'est une création et

(1) A Mesland, 2 mai 1644; IV, 118, 9-10.
(2) Sixièmes Objections, IX, 235, 41-236, 1.
(3) ibid., 235, 31-32.
(4) A Mesland, 2 mai 1644, IV, 119, 1-6.
(5) A Mersenne, 15 avril 1630, I, 146, 16-19 ; A Mersenne, 6 mai 1630, I, 150, 4-8 ; 17-22.; A Mesland, 2 mai 144, IV, 118, 10-12; Sixièmes Objextions, IX, 235, 28-30.
(6) Sixièmes Objections, IX, 233, 12-14.
(7) A Mersenne, 6 mai 1630, I, 149, 28-30.
(8) A Mesland, 2 mai 1644, IV, 118, 25-119, 1.
(9) A Mersenne, 15 avril 1630, I, 145, 10-13.
(10) Sixièmes Objections, IX, 233, 10-20.

non une émanation (1) ; connaitre les vérités ce n'est pas connaitre Dieu ; elles n'appartiennent pas à son essence : "Et il est certain que ces vérités ne sont pas plus nécessairement conjointes à son essence, que les autres créatures"(2). En disposant des évidences, en les posant dans l'être et dans leur être, Dieu les dispose dans le monde : les vérités sont mondaines et non pas divines. Les vérités mathématiques ont : "(...) été établies de Dieu et en dépendent entièrement, aussi bien que tout le reste des créatures"(3).

Dieu est auteur : "(...) le seul auteur duquel toutes choses dépendent (...)"(4), "(...) je sais que Dieu est auteur de toutes choses, et que ces vérités sont quelque chose, et par conséquent qu'il en est auteur" (5). En posant les vérités comme des créatures, ou des êtres dans le monde, cette doctrine conçoit Dieu non comme producteur mais comme créateur des évidences. Dieu n'est pas le démiurge qui contemple les idées et pétrit la matière à leur ressemblance. Ce qui fait s'interroger les correspondants et les lecteurs sur le genre de causalité par lequel Dieu a institué les vérités. La réponse est nette : "Je vous réponds que c'est in eodem genere causae qu'il a créé toutes chose, c'est-à-dire ut efficiens et totalis causa"(6). Dieu institue réellement les vérités comme les autres créatures.
Dès lors Dieu ne connaissant pas l'évidence et l'évidence procédant d'un acte gratuit, l'évidence est arbitraire. Elle procède d'un décret parmi tous ceux qui auraient pu également faire advenir à l'être de tout autres vérités. Descrtes compare Dieu qui institue un ordre dans la nature à un roi qui édicte ses lois dans son royaume (7). Le roi ne remet à personne son autorité et ses décisions n'ont d'autre autorité que son pouvoir, et non leur justesse, leur justice ni même leur utilité. Instituer un ordre, c'est assez dire que cet ordre n'était pas nécessaire ce qui ne lui ôte rien de sa nécessité présente et pour nous : "(...) et d'autant qu'il a voulu que les trois angles d'un triangle fussent nécessairement égaux à deux droits, il est maintenant vrai que cela est ainsi, et il ne peut pas en être autrement (...)"(8).

L'évidence est sauvée par où elle pèche. L'infinité divine ruine une certitude hors du pouvoir créateur de Dieu ; elles n'ont aucune néccessité par elles-mêmes. Elles sont cependant pérennes : leur vérité vient moins de leur éternité que de l'immuabilité divine.

---

(1) A Mersenne, 27 mai 1630, I, 152, 5-6.
(2) ibid., 152, 23-26, nous soulignons.
(3) A Mersenne, 15 avril 1630, I, 145, 7-10.
(4) A Mersenne, 6 mai 1630, I, 150, 7-8.
(5) A Mersenne, 27 mai 1630, I, 152, 7-9.
(6) ibid., 151, 2-152, 2 ; cf. Sixièmes Objections, IX, 236, 4-5.
(7) A Mersenne, 15 avril 1630, I, 145, 14-16 ; V. Six. Obj., IX, 236, 5-6.
(8) Sixièmes Objections, IX, 233, 17-19, nous soulignons.

Evidence et nécessité

Librement crée par Dieu, et pour cela arbitraire, l'évidence est nécesaire et contraignante pour nous.
Nous ne pouvons concevoir autrement que nous concevons. Nous sommes contraints à nos évidences : "(...) il n'est pas en ma liberté de concevoir un Dieu sans existence (c'est-à-dire un être souverainement parfait sans une souveraine perfection)(...)"(1). En même temps qu'elle dispose notre entendement à la connaissance, l'évidence pose ses limites : si une idée répugne à notre conception c'est qu'elle est contradictoire : "J'avoue bien qu'il y a des contradictions qui sont si évidentes que nous ne les pouvons représenter à notre esprit, sans que nous les jugiens entièrement impossibles (...)"(2). En fait la contradiction n'est pas une non-évidence, elle est bel et bien une évidence : l'évidence que l'évidence ne saurait être autre qu'elle n'est.

Nos évidences ne sont nécessaires que parce qu'elles ont été instituées par Dieu. Nous sommes nécessités à les croire même si elles n'ont pas nécessité Dieu à les créer. Nous n'avons pas d'autre faculté pour discerner le vrai du faux que la lumière naturelle. L'analyse du morceau de cire l'a montré : si la sensation trouve sa vérité dans l'imagination, et l'imagination dans l'entendement, l'idée évidente est l'ultime certitude. L'évidence est une méta-connaissance qui reste à l'intérieur du savoir qu'elle procure. "(...) et je n'ai en moi aucune autre faculté, ou puissance, pour distinguer le vrai du faux, qui me puisse enseigner que ce que cette lumière me montre comme vrai ne l'est pas (...)"(3).
Nousne pouvons aller contre nos évidences ; non point seulement parce qu'elles discernent le champ du concevable mais aussi parce qu'elles en tracent aussi ses limites avec l'évidence de la contradiction. Que Dieu ait été indifférent à les créer n'implique pas que nous devions être indifférents à les croire vraies ou non. Nous ne devons et même nous ne pouvons pas révoquer le mieux connu au nom d'inconcevables vérités : vérités que non seulemnt mous ne comprenons pas mais que nous ne concevons pas, qui n'appartiennent pas à notre pensée et qu'il n'appartient pas à notre pensée de découvrir : "(...) ce serait une chose tout à fait contraire à la raison, de douter des choses que nous comprenons fort bien, à cause de quelques autres que nous ne comprenons pas, et que nous ne voyons point que nous devions comprendre." (4). Récuser l'évidence ne nous donnerait aucun savoir plus solide. En ce sens Dieu nous a préordonné au savoir.

(1) Méditations, V, IX, 53, 19-21.
(2) A Mesland, 2 mai 1644, IV, 119, 1-4.
(3) Méditations, III, IX, 30, 33-36.
(4) Sixièmes Objections, IX, 236, 15-19, nous soulignons.

En instituant la rationalité, Dieu garantit l'évidence et préordonne le sujet à la connaissance : le <u>Cogito</u>, chose qui pense, contient toute la rationalité, il lui suffit de connaitre évidemment. La certitude est le critère du savoir.

-o-o-o-o-o-o-o-o-o-

TROISIEME PARTIE

CHAPITRE VII EVIDENCE ET MORALE

La morale engage l'homme dans le monde. La métaphysique exigeait une pensée pure, éternelle ; mais voilà : l'homme a un corps, et la morale ne s'adresse à lui que comme composé d'âme et de corps. Davantage, les sens et l'imagination lui représentent mieux cette union que l'entendement. Il faut cesser de méditer, reposer l'esprit et relâcher les sens, partant renoncer à la certitude métaphysique et à l'évidence. Et comment s'y résigner ?

1 Evidence et volonté

Outre la clarté et la distinction qui concernent le rapport de l'entendement au contenu de la représentation, l'évidence possède une troisième dimension : la séduction. La volonté est donc impliquéee tout autant que l'entendement dans la mise en évidence.

La volonté peut déborder ce que l'entendement lui représente et égarer, mais l'idée évidente seule contraint la volonté. Ainsi le Cogito ne pouvait s'empêcher de juger qu'une chose qu'il concevait évidemment était vraie : "(...) non que je m'y trouvasse forcé par aucune cause extérieure, mais seulement, parce que d'une grande clarté qui était en mon entendement, a suivi une grande inclination en ma volonté (...)"(1). Il est même irrationnel d'aller contre l'évidence : "Car il est, ce me semble, certain qu' ex magna luce in intellectu sequitur magna propensio in voluntate ; en sorte que, voyant très clairement qu'une chose nous est propre, il est malaisé, et même, comme je crois , impossible, pendant qu'on demeure en cette pensée d'arrêter le cours de notre désir"(2). Il nous est naturel de suivre l'évidence :"

(1) Méditations, IV, IX, 47, 3-6.
(2) A Mesland, 2 mai 1644, IV, 115, 24-116, 6, nous soulignons.

Premièrement, aussitôt que nous pensons concevoir clairement quelque vérité; nous sommes naturellement portés à la croire"(1); "(...) nous sommes naturellement si enclins à donner notre consentement aux choses que nous apercevons manifestement, que nous n'en saurions douter (...)"(2). L'évidence est une reconnaissance de la pensée ; aller contre l'évidence c'est aller contre la pensée, contre ma nature.

2 Evidence et morales

Descartes n'a jamais composé de traité de morale ; il n'appartient pas à un particulier de se mêler d'affaires publiques comme sont les règlements des moeurs (3). Il faut se satisfaire de textes indépendants aux finalités et aux statuts divers : le Discours dont la troisième partie expose une morale par provision ; des lettres, la plupart adressées à la princesse Elisabeth, et un traité Les Passions de l'âme, plutôt médical que moral.

Evidence et morale

Il y a connaitre et il y a vivre. Le doute ne s'exerçait pas sur les activités quotidiennes du philosophe ; même il ne peut s'exercer qu'en préservant toutes ces activités ordinaires. Il faut être savant avant que d'être sage et homme du monde pour parvenir à la science. Celui qui ne dispose encore que de principes et d'opinions incertaines : "(...) doit avant tout tâcher de se former une morale qui puisse suffire pour régler les actions de sa vie, à cause que cela ne souffre point de délai (...)" (4). Le philosophe hors de ses opinions dont il ne sait encore rien choisit parmi celles des autres pour régler ses actions, car je "suis homme" et vis dans une société. Si comme philosophe, il se doit de rejeter pour fausses les opinions probables, en revanche: "(...) nous devons suivre les plus probables (...)" (5) parmi celles qui gouvernent les actions des hommes et même entre celles qui sont toutes également reçues il faut se : "(...) déterminer à quelques unes, et les considérer après, non plus comme douteuses(...) mais comme très vraies et très certaines (...)"(6). Davantage : "(...) il faut quelquefois, entre plusieurs chose tout à fait inconnues et incertaines, en choisir une et s'y déterminer, et après cela ne la pas croire moins fermement (tant que nous ne voyons pas de raisons au contraire), que si nous l'avions choisie pour des

(1) Secondes Objections, IX, 113, 31-32, nous oulignons.
(2) Principes, I, IX-2, § 43, 43, 18-20, nous soulignons.
(3) A Chanut, 20 novembre 1647, V, 86, 13-87, 5.
(4) Principes, IX-2, lettre-préface, 13, 19-22.
(5) Discours, III, VI, 25, 6.
(6) ibid., 25, 9-12.

raisons très certaines et très évidentes (...)"(1).
Comme il y a deux domaines, celui de la contemplation de la vérité et celui de l'usage de la vie, il y a deux certitudes. L'une nous assure qu'il est impossible que la chose soit autre que nous la jugeons ; elle ne peut et ne se doit exiger que dans la métaphysique, pour cela Descartes la nomme : "certitude métaphysique"(2) ; c'est celle que nous donne l'évidence. La seconde est morale : "(...) c'est-à-dire suffisante pour régler nos moeurs, ou aussi grande que celle des choses dont nous n'avons point coutume de douter touchant la conduite de la vie (...)"(3) et il se peut faire que les connaissances de cette sorte soient fausses. Ainsi quoique nous croyons fermement qu'il y a un ciel, une terre ou que nous ayons un corps, nous n'avons pourtant qu'une assurance morale de ces choses, au moins tant que la métaphysique n'est pas fondée réellement et qu'elle n'a pas découvert la véracité divine qui garantit l'évidence. Cependant l'usage de la vie ne pourra jamais prétendre à une plus haute certitude ; il requiert tout de même que les choses que nous croyons bonnes : "(...) on sait les avoir autant examinées, qu'on en a moralement de pouvoir"(4); "(...) en chose que nous ne pouvons moralement savoir mieux (...)"(5).

La morale provisoire

L'exposé de la troisième partie du Discours pose deux difficultés : celle de l'unité de la pensée de Descartes, partant de la conciliation nécessaire entre une morale provisoire et une philosophie de l'évidence ; et celle du statut de cette morale qui semble perdurer par delà le Discours et se muer en morale définitivement arrêtée.
Une telle morale est le scandale d'une pensée de la clarté, de la distinction et de la nécessité. Les préceptes, ceci n'est pas neuf, reprennent ceux des stoïciens : vaincre ses désirs plutôt que vouloir triompher de la fortune (6), la distinction entre ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas. Ce faisant en adoptant de telles maximes d'un côté, et en mettant en doute tout ce qui est reçu pour vrai de l'autre, Descartes ôte l'arrière-fonds métaphysique du stoïcisme. L'amor fati ne se dissociait pas du panthéisme ; le stoïcisme c'est une Physique, une Logique et une Ethique :

(1) Secondes Objections, IX, 116, 40-117, 4.
(2) Discours, IV, VI, 38, 3-4.
(3) Principes, IV, IX-2, §205, 323, 12-14.
(4) A Christine, 20 novembre 1647, V, 83, 31-84, 1.
(5) A Mesland, 2 mai 1644, IV, 115, 7-8.
(6) Discours, III, VI, 25, 20-21.

Descartes a conservé la pulpe mais jeté écorce et pépins. Descartes commente le <u>De vita beata</u> de Sénèque mais en expliquant d'abord : "(...) en quelle sorte il me semble que cette matière eut du être traitée par un Philosophe tel que lui (...)"(1).
Ce n'est pas une morale du devoir ; les maximes ne disent pas ce qu'il faut faire pour être vertueux, mais une morale de la conformité, toute pyrrhonienne. Les maximes n'énoncent que les conditions nécessaires pour un meilleur rendement de la recherche métaphysique.
C'est une morale par procuration : ayant rejeté ses opinions personnelles pour les soumettre au doute, le philosophe doit en adopter quelques autres qu'il trouvera chez ceux parmi lesquels il vit (2). Si la pensée est toujours originale et doit rompre avec la coutume incarnée des préjugés, l'homme observe les usages de la société dans laquelle il vit. Le premier précepte demeure dans la correspondanse avec Elisabeth où il recommande d' : "(...) examiner en particulier toutes les moeurs des lieux où nous vivons (...)" cette observance se ponctuera d'une restriction inconnue au <u>Discours</u> : "(...) pour savoir jusques où elles doivent être suivies"(3). Cependant le <u>Discours</u> ne propose qu'un engagement timide qui, en n'ôtant rien de sa liberté et de sa lucidité, se réserve la possibilité de réformer les maximes qu'il suit pour l'heure ; en cela cette morale par provision est provisoire.

Toute la force des préceptes provient de la résolution (4). Il faut se résoudre à agir et pour cela choisir : la résolution compense l'absence de certitude. Elle ne suit pas de raisons évidentes, au rebours toute la certitude procède de sa seule décision de suivre ce qu'une fois elle a arrêté. La seconde maxime commande de : "(...) ne suivre pas moins constamment les opinions les plus douteuses, lorsque je m'y serais <u>une fois déterminé</u>, que <u>si</u> elles eussent été très assurées"(5). La résolution est une décision de la volonté indifférente, éclairée par nulle raison ; elle est un pari sur le vrai ; elle décide de la certitude et du probable lorsque plusieurs opinions sont à rang égal de possibilité (6). Descartes ne laisse pas d'autre alternative : connaitre évidemment ou se résoudre.

<u>La plus haute et plus parfaite morale</u>

Les <u>Principes</u> évoquent une morale définitive qui : "(...) présupposant une

---

(1) <u>A Elisabeth</u>, 4 août 1645, IV, 263, 10-12.
(2) <u>Discours</u>, III, VI, 23, 7-11.
(3) <u>A Elisabeth</u>, 15 septembre 1645, IV, 295, 12-14.
(4) <u>Discours</u>, III, VI, 24, 18-19.
(5) <u>ibid</u>., 24, 19-22, nous soulignons.
(6) <u>ibid</u>., 25; 7-14.

entière connaissance des autres sciences, est le dernier degré de la Sagesse" (1), une morale scientifique telle que : "(...) la physique, que j'ai taché d'acquérir, m'a grandement servi pour établir des fondements certains en la morale (...)"(2). Nul texte cependant n'expose ces fondements et force est de reconnaitre que la morale provisoire est reconduite. Ce n'est nullement un échec mais de même que les opinions véridiques mais reçues et anciennes ont été mises en doute puis ajustées au niveau de la raison, la morale provisoire s'appuie désormais sur des certitudes ; la Métaphysique, la Physique, la Mécanique et la Médecine.

La lettre du 4 août 1645 contient trois préceptes qui concernent l'un la conduite de la raison, l'autre celle de la volonté, et le dernier l'usage et le règlement de la volonté par la raison.

La première règle prescrit de : "(...) se servir, le mieux qu'il (...) est possible, de son esprit (...)"(3). La morale s'appuie sur des connaissances et d'abord, comme discipline ultime, dernière branche de la philosophie supportée et nourrie par toutes les autres sciences, sur les vérités scientifiques et métaphysiques. Pour bien juger il faut savoir (4), connaitre Dieu, l'âme et même l'univers voire la politique, ou ce qu'est une société, : l'homme est une personne mais qui ne saurait vivre sans le tout (5). Descartes avalise ainsi la première maxime du Discours : les lois d'une société tendent vers le bien (6). Immédiatement, car la Morale est greffée sur la Médecine, il faut connaitre l'homme : la morale doit gérer nos humeurs qui se traduisent par des troubles somatiques. Le spectacle des tragédies jettent l'âme dans l'émoi en livrant son corps à toute une suite de processus : rétrécissement du coeur, alentissement de la circulation sanguine, embarras des pores de la rate, altération du poumon (7). Le traité des Passions, par la description mécanique des émotions et des passions, servira à cette fin, de s'en rendre maitre ou de savoir les utiliser. Il faut également se connaitre, se soucier de soi, connaitre l'histoire de son développement et la naissance des premières passions : ainsi la tristesse ne s'accompagne pas des mêmes symptômes selon le premier sujet de tristesse (8) ; l'amour pour les personnes louches s'est décidé dans l'enfance du philosophe (9). Au vrai il suffit de : "(...) connaitre la condition de notre nature (...)"(10).

---

(1) Principes, lettre-préface, IX-2, 14, 29-31.
(2) A Chanut, 15 juin 1646, IV, 441, 25-27.
(3) A Elisabeth, 4 août 1645, IV, 265, 13-14.
(4) A ELISABETH, 15 septembre 1645, IV, 291, 11-15.
(5) ibid., 293, 3-12.
(6) A Elisabeth, janvier 1646, IV, 357, 5-7.
(7) A Elisabeth, mai-juin 1645, IV, 219, 5-20.
(8) A Elisabeth, mai 1646, IV, 409, 8-13.
(9) A Chanut, 6 juin 1647, V, 57, 10-20.
(10) A Elisabeth, 4 août 1645, IV, 267, 13-14.

Pour savoir ce qu'il faut faire, il faut régler nos volontés : "(...) en distinguant les choses d'avec les mauvaises, et remarquant la différence qu'il y a entre les vertus et les vices"(1). La morale s'appuie non seulement sur une technique inspirée de connaissances médicales mais sur une connaissance directe de ses objets : le bien, le mal.
La seconde règle s'adresse à la volonté seule et lui demande ; "(...) une ferme et constante résolution d'éxecuter tout ce que la raison lui conseillera (...)"(2).
Le troisième requiert de désirer le raisonnable, de raisonner le désir et derechef de se résoudre. Désirer le raisonnable c'est considérer ce que nous pouvons et ce que nous ne pouvons pas acquérir. Pour ces derniers objets, l'esprit doit s'accoutumer à ne les point désirer (3) si bien qu'il ne puisse désirer que le raisonnable et comme il ne désire pas avoir des ailes, il ne voudra pas, malade, être sain ou bien étant captif, être libre (4). Désirer le raisonnable, c'est aussi voir du meilleur biais tout ce qui se présente et qui échappe à notre pouvoir de façon à maîtriser au moins nos passions et préserver notre indépendance. L'expérience personnelle de Descartes (5) lui fait recommander à Elisabeth de : "(...) regarder de quelque biais qui fera qu'ils lui paraitront favorables"(6)les évènements qui l'ont conduite à perdre son trône mais à une élevation d'esprit hors du commun, également ; aussi "(...) si on doit user de son adresse en quelque chose, c'est principalement à les savoir regarder du biais qui les fait paraitre le plus à notre avantage (...)"(7).
Il faut raisonner le désir ou encore se rendre maître de ses passions, tirer parti même des afflictions (8) mais aussi du mal (9) et des passions. Descartes loue leur utilité pour la vie (10) et prêche leur excès : "(...) il suffit qu'on les rende sujettes à la raison (...)"(11). Raisonner le désir c'est mesurer les plaisirs à l'aune de la raison : "(...) selon la règle de la raison, chaque plaisir se devrait mesurer par la grandeur de perfection qui le produit(12).
Cette morale définitive se peut résumer à trois idées maîtresses : faire provision de joie car le bonheur dépend du libre arbitre qui sait choisir

(1) Recherche, X, 506, 19-21.
(2) A Elisabeth, 4 août 1645, IV, 265, 16-17.
(3) ibid., 265, 25-266, 2.
(4) Discours, III, VI, 26, 10-14.
(5) A Elisabeth, mai-juin 1645, IV; 221, 5-11.
(6) A Elisabeth, juin 1645, IV, 237, 9-10.
(7) A Elisabeth, 6 octobre 1645, IV, 306, 17-20.
(8) A Elidabeth, 18 mai 1645, IV, 202, 17.
(9) A Elisabeth, juin 1645, IV, 237, 23-24.
(10) A Chanut, I novembre 1646, IV, 538, 8-9.
(11) A Elisabeth, 1 septembre 1645, IV, 287, 9.
(12) ibid., 284, 14-16 ; cf. ibid., 284, 23-25.

les biens parmi les choses qui dépendent de son pouvoir. Leur acquisition donne la béatitude (1) et la béatitude sait s'attirer la fortune (2). Seconde idée : la vertu rend heureux (3). Descartes pense ainsi réunir les avis contradictoires de Zénon, d'Epicure et d'Aristote (4).
Enfin la résolution, concept clef. La vertu et le contentement qui l'acompagne viennent de la résolution. Pour un contentement solide : "(...) il est besoin de suivre la vertu, c'est-à-dire d'avoir une volonté ferme et constante d'éxecuter tout ce que nous jugerons être le meilleur (...)"(5) et la vertu : "(...) ne consiste qu'en la résolution et la vigueur avec laquelle on se porte à faire les choses qu'on croit être bonnes (...)"(6).

Dans une morale définitive la résolution ne dvrait qu'accompagner les décisions appuyées sur des certitudes, celles que donnent la métaphysique, les sciences et la médecine. Cependant l'évidence n'est pas possible en morale tant les facteurs sont nombreux et s'entremêlent : "Et bien que nous ne puissions avoir des démonstrations certaines de tout, nous devons néanmoins prendre parti (...)"(7), quitte à choisir le possible, pourvu que nous quittions l'irésolution.Une connaissance exhaustive des circonstances de la vie ne saurait s'acquérir (8)et : "(...) les actions de la vie ne souffrir souvent aucun délai (...)"(9), l'urgence fait qu'il n'est pas possible ni même souhaitable de suivre l'évidence en morale : à quoi bon une évidence fânée répondant parfaitement à une situation, mais qui a disparu ?

3 Evidence et liberté

Naturellement encline à suivre ce que l'entendement lui représente, la volonté est-elle contrainte à l'évidence ? Sommes-nous contraints au vrai et au bon qui nous sont évidemment connus ?

L'erreur et le péché

Il s'agit de bien user du libre arbitre. Ou bien je dépasse l'évidence et

(1) A Elisabeth, 4 août 1645, IV, 264, 7-11.
(2) A Elisabeth, novembre 1646, IV, 529, 18-20.
(3) A Elisabeth, 4 août 1645, IV, 266, 29-267, 1.
(4) A Elisabeth, 18 août 1645,IV,275,28-276,2 ; A Christine, 20 novembre 1647, V, 83, 20-24.
(5) A Elisabeth, 18 aout 1645, IV, 277, 21-24.
(6) A Christine, 20 novembre 1647, V, 83, 27-29.
(7) A Elisabeth, 15 septembre IV, 295, 13-16.
(8) A Elisabeth, mai 1646;IV, 411, 10-14.
(9) Discours, III,VI, 25, 3-4.

c'est l'erreur ou bien je l'enfreins et c'est le péché.
Le jugement est une opération : l'entendement présente des idées que la volonté affirme ou nie. Cependant l'entendement n'est pas si vaste que nous puissions délibérer de tout et la volonté, acte simple et indécomposable, se porte à plus de sujets que nous n'en pouvons clairement concevoir : "(...) ce qui est cause que nous la portons ordinairement au-delà de ce que nous connaissons clairement et distinctement (...)"(1) et que nous nous trompons. L'esprit est le plus souvent indifférent aux questions dont il délibère : il ne sait pas ce qu'il veut. Mais au rebours l'erreur témoigne de notre liberté : "(...) la volonté étant de sa nature très étendue, ce nous est un avantage très grand de pouvoir agir par son moyen, c'est-à-dire librement (...)"(2). Cette même liberté qui peut nous amener à faillir, maîtrisée et bien conduite est la vraie source du mérite. Nous sommes tellement les maitres de nos actions que : "(...) nous sommes dignes de louange lorsque nous les conduisons bien (...)"(3).
En ce sens le péché vient seulemnt d'une indifférence, d'une ignorance de ce que nous faisons ; "(...) car si nous le voyions clairement (sc. si nous voyions clairement que ce que nous faisons est mauvais), il nous serait impossible de pécher, pendant le temps que nous le verrions en cette sorte (...)"(4). Ainsi : omnis peccans est ignorans, Descartes retrouve le précepte socratique que nul n'est méchant volontairement(5). Mais nous sommes redevables de cette indifférence, et cette ignorance est davantage une méconnaissance d'un esprit étourdi et paresseux qui se refuse à mieux éclairer son esprit.

Evidence et préordination

En créant les vérités éternelles, en disposant les évidences, c'est-à-dire en fondant la rationalité, Dieu nous a préordonné au savoir ; nous savons désormais que nos certitudes sont assurés. Mais davantage, il a pu nous prédestiné au savoir;s'il a voulu que nous voulions et que nous pensions n'a-t-il pas usé de sa puissance pour vouloir de toute éternité que nous voulions ce que nous voulons et ce que nous pensons de sorte que nous nous trouvions comme contraints au vrai ? Quand nous pensons à la toute puissance divine : "(...) nous ne pouvons ne pas croire que toutes choses

(1) Principes, I, IX-2, §35, 40, 8-10.
(2) ibid., §37, 40, 20-22.
(3) ibid., §37, 40, 23-24.
(4) A Mesland, 2 mai 1644, IV, 117, 17-20.
(5) A Mersenne , 27 avril 1637, I, 366, 6-13.

dépendent de lui, et, par conséquent que notre libre arbitre n'en est pas exempt"(1). Non seulement Dieu a su qu'elles seraient les inclinations de notre volonté mais : "(...)c'est lui-même qui les a mises en nous (...)"(2). Et pourtant nous faisons l'expérience de notre libre arbitre (3) : nous pouvons vouloir le mal.

L'évidence et le mal

Si la liberté est d'autant plus grande que l'indifférence est faible, suis-je vraiment libre ? Puis-je refuser l'évidence ? non point celle que j'ignore et qui fait que je me trompe quand je décide de ce que je ne connais pas, mais celle qui se présente à moi avec tant de netteté que ma volonté ne s'y peut dérober ? bref : puis-je vouloir le faux, puis-je vouloir le mal qui me sont évidemment connus ?

"(...) lorsqu'une raison très évidente nous porte d'un côté, bien que, moralement parlant, nous ne puissions guère choisir le parti contraire, absolument parlant, néanmoins, nous le pouvons"(4). Chacun peut récuser l'évidence s'il pense : "(...) que c'est un bien d'affirmer par là notre libre arbitre" (5). Le mal prouve la liberté absolue de l'homme : nier l'évidence "absolument" est bien en ce sens affirmer la souveraineté du libre arbitre, intuition précoce chez Descartes : "Le seigneur a fait trois merveilles : les choses de rien, le libre arbitre et l'Homme Dieu"(6).

Soit deux personnages littéraires, deux meurtriers, : Lafcadio des Caves du Vatican et Raskolnikov de Crime et Châtiment. Lafcadio pense prouver sa liberté en commettant un acte qu'aucun mobile ne décide, un "acte gratuit" : il pousse un voyageur hors d'un train en marche. Cet acte illustre la liberté d'indifférence prise au premier sens par Descartes, celle qui ignore les raisons pouvant la décider, celle qui est ballottée par des considérations contradictoires, et constitue le plus bas degré de la liberté. Le geste de Lafcadio est a-moral et non immoral. En tuant la vieille usurière, Raskolnikov sait qu'il commet un meurtre et qu'il fait le mal : il prouve réellement sa liberté en niant absolument l'évidence.

Mais nier l'évidence c'est aussi nier la liberté ; c'est montrer davantage la puissance positive d'élire au détriment de ce que nous pouvons élire :

---

(1) A Elisabeth, 3 novembre 1645, IV, 332, 15-18.
(2) A Elisabeth , janvier 1646, IV, 353, 27-28.
(3) A Elisabeth, 3 novembre 1646, IV, 332, 24-333, 1.
(4) A Mesland, 9 février 1645, IV, 173, 18-20, trad. Al, III, 552.
(5) ibid., 173, 21-22.
(6) Cogitationes Privatae, X, 218, 19-20, trad., Al, I, 63.

nous nous déterminerons toujours plus facilement au bien et au vrai ; faire le mal en sachant que c'est le mal nous coûte. Il faut faire l'épreuve de cette liberté, prouver la liberté de la liberté, mais n'y pas demeurer : cet effort nous répugne. L'évidence est une reconnaissance de la pensée et "moralement parlant" nous ne pouvons aller contre l'évidence. Aller contre l'évidence c'est aller contre notre nature. Raskolnikov éprouve sa liberté et découvre sa misère. Nier l'évidence prouve mais ne constitue pas la liberté.

Le cartésianisme est une métaphysique de l'infini, une philosophie de l'évidence et une éthique de la résolution. Trois domaines pour trois fonctions de l'évidence.

Dieu créant les vérités rationnelles et fondant la rationalité, Dieu ne connait pas l'évidence, il l'institue ; au rebours l'urgence des affaires humaines, la complexité des facteurs qui composent la vie quotidienne interdit l'évidence en morale, la résolution compense l'absence d'une évidence impossible. Dieu est au-delà de l'évidence et l'éthique en deçà. Reste la philosophie : là où le savoir est possible l'évidence est nécessaire. Avec l'évidence garantie, la certitude est le critère du vrai, l'expérience singulière peut ainsi s'universaliser et valoir pour tous.

L'évidence caractérise une philosophie de la déception : déception d'un savoir mal assuré et qu'un Génie trompeur, un Deceptor bouscule, déception d'un savoir transparent qui ne cache rien, qui ne suscite aucune admiration, aucun étonnement : la Science des Miracles se nomme désormais Météores, Dioptrique, Géométrie. Equations, démonstrations tout est donné à voir et posé à plat. Ce qui est évident, on l'avait sur le bout de la langue, on allait le dire et maintenant qu'il est dit, il va de soi, il va sans dire. Mais rien de plus difficile, ni rien de plus neuf que de le dire.

BIBLIOGRAPHIE

I Oeuvres de Descartes

Oeuvres de Descartes, par Charles ADAM et Paul TANNERY, 11 volumes (Paris, Vrin-CNRS, 1964-1974)

Oeuvres philosophiques de Descartes, par Ferdinand ALQUIE, 3 volumes (Paris, Classiques Garnier, 1963-1973)

Descartes. Oeuvres et Lettres, par André BRIDOUX (Paris, Gallimard, La Pléiade, 1953)

Règles utiles claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité, traduction selon le lexique cartésien et annotation conceptuelle par J.-L.MARION, avec des notes mathématiques de P. COSTABEL, La Haye, Nijhoff, 1977.

Discours de la Méthode, texte et commentaire, par Etienne GILSON, Paris, Vrin, 1967 (quatrième édition)

II Ouvrages consultés sur la philosophie cartésienne

ALQUIE, Ferdinand, La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes, Paris, P.U.F., 1966.

GILSON, Etienne, Etude sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien, Paris, Vrin, 1967.

GUEROULT, Martial, Descartes selon l'ordre des raisons (Paris, 2 volumes, Aubier, 1953)

MARION, Jean-Luc, _Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les Regulae_, Paris, Vrin, 1975

Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement, Paris, P.U.F., 1981

PRENANT, M.-L., "le sentiment d'évidence" in _Revue philosophique_, Paris, 1951

WAHL, Jean, _Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes_, Paris, Alcan, 1920.

III Autres ouvrages cités

GRENIER, Jean, _Les îles_, Paris, Gallimard, L'imaginaire, 1977.

GUILLERMOU, Alain, _Saint Ignace de Loyola et la Compagnie de Jésus_, Paris, Seuil, 1960.

HUGUET, Edmond, _Petit glossaire des classiques français du dix-septième siècle_, Paris, Hachette, 1907.

JOLY, Henri, _Le renversement platonicien. LOGOS EPISTEME POLIS_, Paris, Vrin, 1980.

ROUGIER, Louis, _Histoire d'une faillite philosophique. La Scolastique_, Paris, Pauvert, 1966.

TABLE DES MATIERES